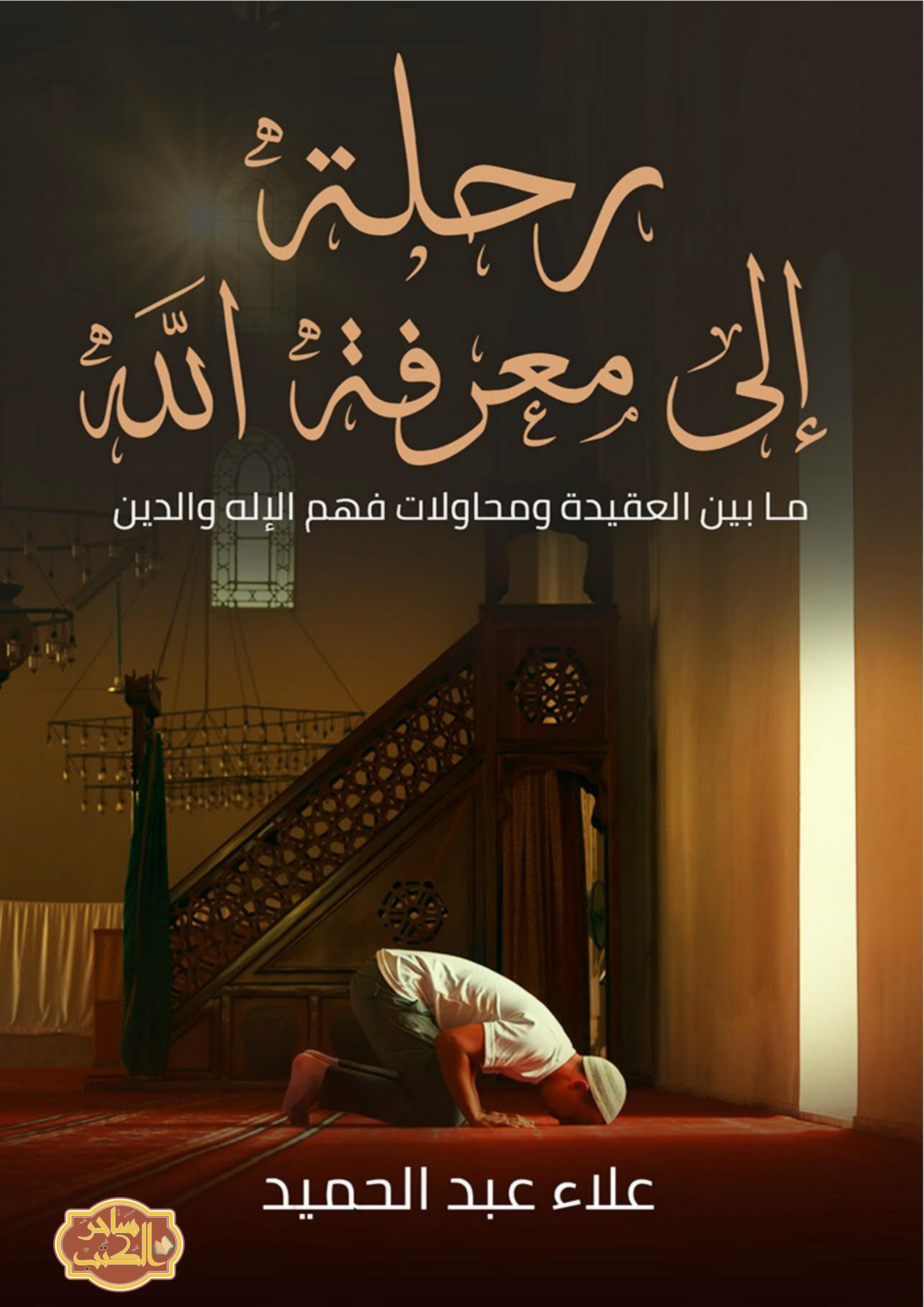


رحلة
إلى معرفة الله
ما بين العقيدة ومحاولات فهم الإله والدين
علاء عبد الحميد
ساحر الكتب

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين

وبعد، فلمّا صدرَ كتابي الأول «كيف وصل إلينا هذا الدين؟» وعَدتُ فيه أن يصدر بعده كتابان آخران، أحدهما عن العقل والثاني عن التعارض، وبالفعل بدأتُ في التحضير للكتابة عن العقل وشراء المراجع اللازمة وشرعتُ في تجميع الأفكار ونسْج الخطوط العامة للكتاب، إلا أني رأيت أنه سيستغرق وقتًا أكثر مما كنت أتوقع لكي يخرج على الصورة التي أرغب فيها، فرأيت تأجيله لحين والتعجيل بكتابين آخرين - هذا أحدهما - هما أكثر ضرورة، والحاجة إليهما أشد، فأولهما - وهو هذا - عن الإيمان بالله؛ فإن قضية الإيمان بالله ومعرفته تحتاج لبيان وتوضيح في هذا الزمان، لاسيما وقد كثُرت الكتابات التي تعتمد على أدلة عاطفية لا تزيد العاقل إلا تشككًا إن ظن أنها أقصى دليل عند المسلمين، ولا أزعم - كالعادة - أني أتيت بما لم يأت به أحد، بل ما زدت على أن عرضت أحد المناهج الكبرى عند علماء المسلمين في التراث، بطريقة تلائم أهل هذا الزمان، مقتصرا على المهم منها،

معرضا عن الكثير مما لا تكثُر الحاجة إليه.

وقد كنت أرغب أن يسبق هذا الكتابَ زميلُه الآخر الذي يدور حول نظرية المعرفة وبيان مصادرها ومناهجها، إذ إني أرى أن معظم مشاكلنا العقائدية - وغير العقائدية - ترجع إلى عدم الدراية بمصادر المعرفة وشروطها، ولكن شاء الله أن أنتهي من هذا الكتاب أولاً، فرأيت أن أنشره الآن لشدة الحاجة إلى موضوعه، وقد احتوى أيضًا على فصل في منهج التفكير العقلي، يُغني مؤقتًا عن كتاب كامل عن موضوع العقل.

والكتاب يغلب عليه الطابع العقلي لا الروحي، إلّا أني لم أُخله من شيء من الحديث القلبي عن الله تعالى، وسيأتي وصف أكثر للكتاب وشرح أقسامه في التمهيدات.

وقبل أن أُنهي هذه المُقدّمة القصيرة، أجدُ حتمًا علي أن أشكر أصدقاء كُثر، لولاهم ما كان هذا الكتاب ليخرج بصورته تلك، منهم المهندسان الصديقان أكرم محمد وأحمد اليماني اللذان تبرعا بالعديد من الرسومات التوضيحية في هذا الكتاب ومناقشة بعض أفكاره ومراجعته كاملًا والإضافة له، وأشكر أصدقائي الذين راجعوا هذا الكتاب كاملا أو بعض

فصوله: محمد عليّ، وشريف خيري، وكريم محمد، ومحمد مجدي خليل، ومحمد دنيا، ومحمد مجدي شاهين، وعيسى عبد الله، وعمر أسامة، وعمر مُسعد، وخالد عبيد، وشادي جمعة، ووائل عوّاد.

هذا وقد قسّمت الكتاب على ستة أقسام رئيسة، فبدأت بتمهيدات عن أسلوب الكتاب وغرضه ثم بقسم عن أصول التفكير ثم بثلاثة أقسام في صُلب الموضوع: عن الإله وصفاته، ثم عن أفعاله، ثم عن أوهامنا عنه، وأخيرا ختمت بقسم عن علاقتنا بالله تعالى ومعنى العبودية والوعد والوعيد والمحبة والخوف والرجاء.

وقد حاولت أن أوازن فيه بين اللغة العلمية واللغة الأدبية، مما اضطرني في كثير من الأحيان لشيء من التكرار طلبًا لمزيدٍ من الإيضاح، كما حرصت أن تكون كل مقالة من مقالات هذا الكتاب قائمة بذاتها في الأفكار قدر الإمكان مما دفعني لشيء من التكرار أيضًا أرجو ألا يضيق به صدر القارئ الكريم.

هذا، وقد يشعر القارئ بطول التمهيد والمقدمات، وأرجو أن يعذرني في ذلك ويصبر على ذلك ولا يستعجل الدخول في

موضوع الكتاب قبل المرور عليها، فالكثير من الأصول التي سنعتمد عليها تم تقريرها وتوضيحها في هذه المقدمات، وخصوصا فصل «أصول التفكير»، فرجائي منك عزيزي القارئ أن تصبر على هذه الفصول قليلا.

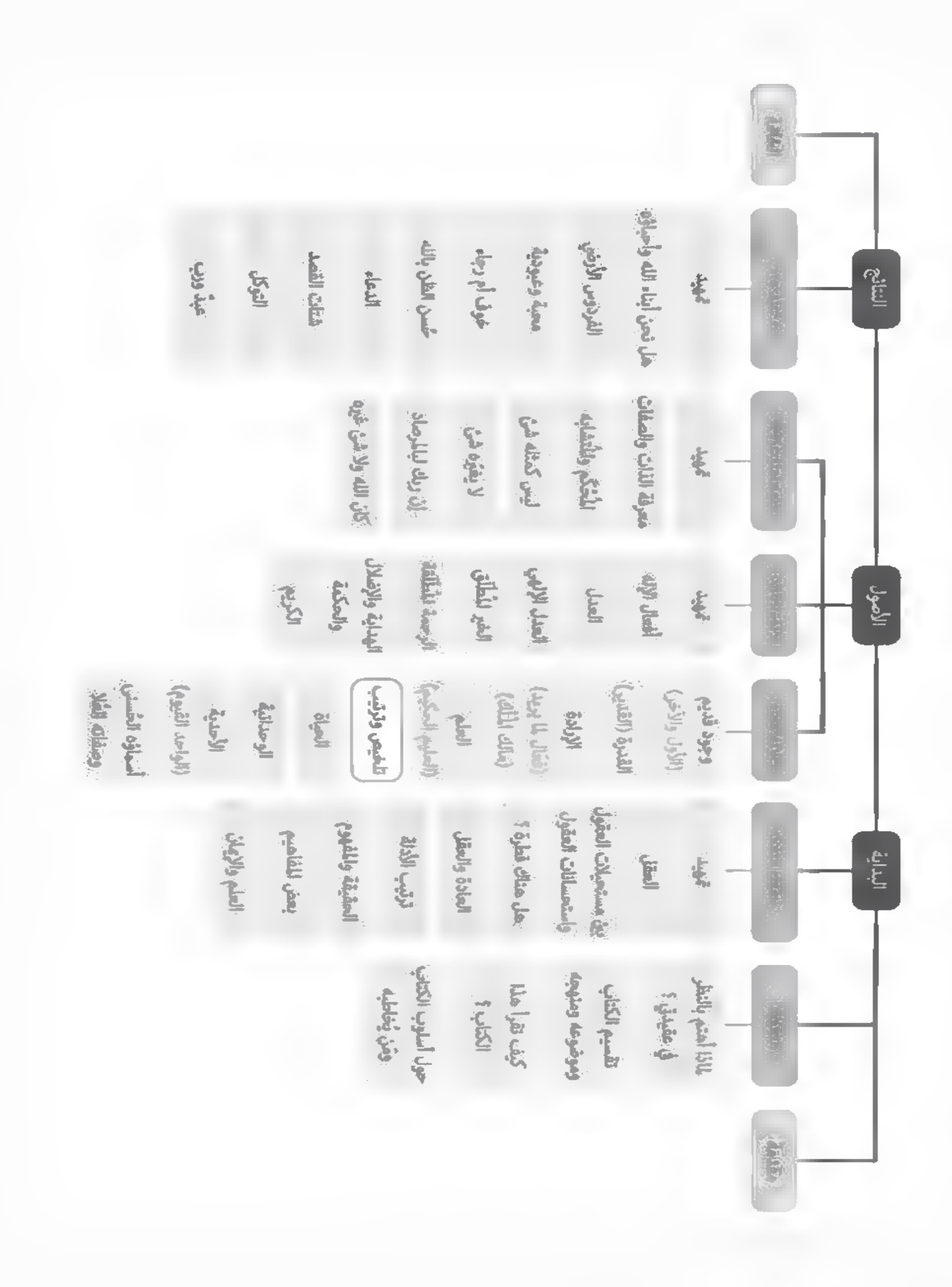
وأرجو أن ينفع الله بهذا الكتاب ويجعله خالصًا لوجهه الكريم ويتقبله بقبول حسن.

علاء عبد الحميد

القاهرة

خاتمة العام الهجري ١٤٤٠

مُخطط الكتاب



١. التمهيدات

لماذا أهتم بالنظر في عقيدتي؟

المعتاد أن الكثير من الناس يهتم بهذا الأمر من باب الرغبة في التعلم أو في شعور الإنسان المستمر بطلب الكمال ومعرفة المهم من الأمور، وأهم ما عند معظمنا هو عقيدته، أو أنه يهتم بالبحث فيها حتى من باب الفضول. ولكن قد يَطرح هذا السؤال من باب التعجب والاستنكار فريقان من الناس، الأول منهما يؤمن بدين والثاني لا يؤمن بشيء أصلًا، أما الأول فهو يرى أنه مؤمن فلا حاجة له إلى النظر في عقيدته، وأما الثاني فأسبابه شتى: أقلها أنه لا يهتم، وأهمها أنه لا يدري أين الحق.

فنقرر ابتداءً أن أهمَّ باعث يجعل الإنسان غير المهتم يهتم بأمر عقيدته هو «الخوف» أو «الرجاء»، بمعنى خوف عقوبة شديدة أو رجاء ثواب عظيم.

ولكن معرفة وجود عقوبة أو ثواب فرع من إيماني بإله أو نبي، فكيف يخاف من لا يؤمن بإله أصلا لهذا الكون؟

هنا نحتاج لشرح معنى الباعث الذي ذكرناه. فلنضرب مثالًا

يتضح به المعنى:

فلو أنك تقود سيارتك للذهاب إلى مدينة يابانية، فوجدت شُرطيًا يوقفك ويخبرك بأن هذه المدينة ممنوعٌ دخولُها إلا على مسئوليتك الشخصية بسبب وجود إشعاع ذري تسرب من أحد مفاعلاتها النووية، وتعرُّضك له يؤدي إلى وفاتك، فإما أن تدخله مرتديًا ملابس واقيةٍ من الإشعاع، أو تدخله على مسئوليتك الشخصية وحتمًا ستموت بسبب حدة النشاط الإشعاعي في المنطقة.

هناك احتمال لأن يكون الأمر مجرد خدعة أو حيلة من حكومة اليابان لمنع الناس من دخول هذه البلدة لأغراض خاصة، أو احتمال لأن يكون هذا الشرطي يمازحك ويخدعك.

ولكنك إن نظرت في الأمر فوجدته محتمِلًا للصدق، وأماراتُ الجدّ باديةٌ على هذا الشرطي، وحاله لا يوحي بالكذب أو الهزل، فالأمر يستحق منك أن تبحث قليلًا هل هذا الخبر صحيح أم لا؟ وهل هناك طريقة للتأكد من صحة كلام هذا الشُرطي أم لا؟

قد تقول: وما يهمني في هذا؟ فلا شيء يستدعي دخولي للمدينة، فطلبًا للسلامة لن أدخلها وسأنصرف لحالي؟

فلنفترض في المثال إذًا أنّ هذه المدينة تقع في طريقك وأنه لا بُدَّ لك من عبورها ولا سبيل لك إلا المرور منها.

هذا المثال هو ما عنيته بالباعث، فالأنبياء يحذرون من حياة بعد الموت، هذه الحياة فيها عذاب أليم هائل لا يتحمله إنسان، ولا يُنجي منه إلا موتك على الدين الذي أتوا به. فإذا تأملتَ وجدتَ أن الموت حتم على البشر، ولا محالة كلنا نموت، ووجدتَ ما يخبرون به محتملًا للصدق - ولو بنسبة ضئيلة لاستبعاد العادة له - ألا يستدعي هذا الاهتمام بأمر العقيدة والنظر فيها؟

وإنما يمنع الإنسان عن هذا الاهتمام: إما غلبة الحس والتلذذ بالدنيا، حتى يكون كالسكران لا يفيق من شهوته إلا طلبًا للمزيد.

أو استبعاد بتحكيم العادة، إذ هذا العذاب غير مرئي لنا، ولم نشاهد الموتى يُعذبون في قبورهم، بل يتحللون ويتحولون إلى تراب.

أو ركون إلى الثقة بدين الآباء، إذ كل من ينتسب لدين يرى أنه على صواب ولا يحتاج إلى تفكير فيما هو فيه.

أو حيرة أورثت عدم الثقة بأي حقيقة أو معرفة، إذ رأى الأديان تشترك في دعوى الحق، مع تناقضها وتكفيرها لبعضها البعض.

أو تصور عن الإله بأنه سيرحم الجميع، وأن الدنيا أيام نمضيها ثم نصير إلى حياة أجمل من تلك أيًا كان ما نعتقد.

ولسنا الآن بصدد تقرير ما لم نثبته بعد، ولكنا نحاول أن نقرر نقطة البدء.

فنقطة البداية هي أننا نطالب الإنسان بالفكر والنظر في أمر معتقده، ونقول له: إن هذا الأمر الخطير ينشغل به كل عاقل ولا يترك نفسه فيه تائهًا بلا جواب، فإن كنت تشعر بفقدان الباعث ربما أنهضك للنظر فيه أن تعلم أن إهمال هذا الأمر يؤدي إلى عذاب لا تطيقه، فما الذي يمنعك من أن تنظر فيه؟ ولن نضطرك لشيء أو نجبرك على شيء سوى أننا نحاول حملك على أن تفكر.

فإن كان ما يمنعك استمتاعك بما أنت فيه، فتأمل بعقلك قليلًا، فإن المتعة قد يوجد منها ما هو أشد منها، فلِمَ لا تطلبه؟ ومتعتك هذه قد يعقبها ألم لا ينقطع، ألا يستحق الأمرُ بعض الوقت؟

وإن كان ما يمنعك هو تحكيم العادة، فما أكثر ما كشف العلم عن قصور جهلنا، ألَمْ يكن القدماء يعتقدون أن الأوبئة سببها فساد الهواء بالرطوبة والماء، فلو أخبرهم إنسان في وقتها بأن سبب المرض هو كائنات دقيقة تُسمى بكتيريا أو فيروسات لا تُرى بالعين وتنتقل في الهواء لربما أنكر ذلك لأنه لَمْ يره، ولو رحت أُعدد لك ما كشفه لنا العلم الحديث من معارفَ كنَّا نجهلها لطال الكلام، فعدمُ رؤيتك لشيء لا يدل على نفيه، وعدم وجدانك له لا يدل على عدم الوجود، فعدم وجدانك لشيء قد يكون لعدم رؤيتك له أو معرفتك به، لا لأنه غير موجود بالفعل.

فما المانع أن يكون وراء تحلل الجسد هذا أمور لا ندركها، وما أدراك أن بقاء جسمك على حاله هو شرطٌ لبقاء إدراكك وحصول تألمك وأنت لم تجرب الموت؟! إن الأمر هو في حيّز «الإمكان» وإن كان غير معتاد، ولكن ليس كل واقع معتادًا!

أما إن كان المانع لمجرد الثقة بما أنت فيه، فكل صاحب معتقد يفعل ذلك ويدعيه، ولا يُتصور أن تكون الأديان متساوية والعقائد كلها صحيحة، إذ كيف يتساوى من يُنكر وجود إله مع من يؤمن به؟ وكيف يتساوى من يُكذِّب بنبي معين مع من يؤمن به؟

فلو كانت العقائد تُعرف صحتها بمجرد تقليد الآباء لصحَّث كلُّ العقائد، إذ معظم أهل الأديان يقلدون آباءهم، ولا يقال بل أصحها أقدمها إذ السبق الزماني لا يدل على صواب من خطأ، بل هو مجرد تقدم في الوجود، ولو كان كل ما يقوله الآباء صحيحا لمجرد أنهم آباء لرفضنا كل العلوم الحديثة لأنها تخالف قول أجدادنا.

أما الحيرة فلا تزول بالبقاء في الحيرة، وعدم معرفتك بالصواب لا يعني عدم وجوده، وتساوي الاحتمالات قد يزول بشيء من النظر والتفكير، ولكن من اعتاد النظر إلى الأقوال والمذاهب من الخارج تساوت عنده، وهذا كمن أراد الزواج من امرأة، فوجَد النساء كلهن ذاوت شعر ويدين وعينين، فقال: كلهنّ سواء!

وهذا قد وجد كل دين يدعي أنه الصواب ويقول عندي

دليل، فلم يعرف الدليل، ولم يبحث في الدين وقال: كلّ الأديان سواء!

أما إن كان المانع هو اعتقاد أن الإله سيرحم الجميع فلا حاجة للعناء في متابعة دين، فمن أين أتى هذا التصور عن هذا الإله؟ وما أكثر ما يصنع الإنسان بوهمه ما لا وجود له، فإذا جاءك جمعٌ من العقلاء يقولون ما تتصوره بعقلك ليس بمعقول، وقد أخبرنا الإله نفسه بخلاف ما تقول، ألا يستحق الأمر أن تعيد النظر في تصورك لتُميّز أوهامك من صوابك؟

والغالب في تصورات الناس هو الوهم، ما أكثر ما نتصور الأمور على هيئة يصنعها الخيال ليرتاح العقل من التفكير، فرُبَّ حقيقة أورثت سؤالًا، والسؤال يفتح لغيره بابًا، فالعاقل يستمر مع الحقائق وأسئلتها فينكشف له الوجود، والجاهل يقنع بالخيالات ليُغلق باب البحث على نفسه فيحيا في الخرافة والوهم، ولو استسلمت البشريةُ قديمًا لخرافات الأجداد عن حركة الأفلاك وأسباب الرعد والبرق والأمراض، لما تقدمت البشرية خطوة واحدة، فالأفكار - ما لم تُختبر - تلتبس بالأوهام والأحلام.

فهذا ما أردناه من معنى الباعث على النظر في أمر المُعتَقَد،

وإلا فالعاقل لا يستخف بهذا الأمر الجليل، وكم من إنسان قاده الفكر - وحده بلا تخويف - إلى التفكير، وأزعجه عقلُه عن الركون إلى التقليد، وإنما التخويف ينفع مع الغافل أو الكسول، فمرادنا إعمال العقول!

﴿وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ۖ فَمَنْ ءَامَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٤٨﴾ وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا يَمَسُّهُمُ ٱلْعَذَابُ بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴿٤٩﴾﴾ [الأنعام: ٤٨ - ٤٩].

﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴿٢٢﴾﴾ [الغاشية: ٢٢].

* * *

تقسيم الكتاب وموضوعه ومنهجه

عندما يكون الكلام عن الإله أو عن الأنبياء أو عن الأمور الغيبية التي أؤمن بها - كالجنة والنار - فإن الكلام حينئذ يتعلق بـ «العقيدة».

فالعقيدة هي ما أعتقده أي أوقن به وينعقد عليه قلبي من إيمان.

ولكن من أين أتى هذا الإيمان وكيف انبنى على حقائق تأكدث من صحتها؟

هذا ما سيحاول هذا الكتاب أن يوضّحه.

ولكني ما إن شرعت في الكتابة حتى تكاثرت الموضوعات وتشعبت واحتجث للدخول في الكثير من القضايا حتى أوشك الكتاب على التضخم، فرأيت أن أقتصر على القضية الأولى من قضايا الإيمان، وهي الإيمان بالله تعالى والاقتصار على أهم فروعها وقضاياها، وأؤخر باقي القضايا - كالإيمان بالشرائع عمومًا وبسيدنا محمد ﷺ خصوصًا وبعض قضايا

القضاء والقدر واليوم الآخر - إلى سياق آخر.

والإيمان بالله قضية يرتبط بها الكلام على صفاته وأفعاله بنا، وهو موضوع دقيق، يتلمس فيه السائر خطوات فهمه، توثقًا تارة وفهمًا أخرى.

فالناس بين متشكك يريد أن يتوثق، وطالب للمعرفة يُريد أن يفهم.

فجعلت غرضي هذين الفريقين، فمزجت الأدلة بالتفهيم والبيان كما فهمت وكما آمنت.

ولكن كيف يسير ترتيب الكتاب، هل نفرغ أولًا من الاستدلالات، ثم نبدأ في البيان والفهم؟

إن التسلسل المنطقي للكتاب كان يستدعي مني أن أسير وفق الترتيب الآتي: أن أثبت أولًا وجود إله، ثم أثبت صفاته، ثم أثبت نبوة النبي ﷺ، ثم نتعرف على ما أخبرنا به النبي ﷺ عن هذا الإله من صفات وأفعال لا يُمكننا أن ندركها بعقولنا.

ولكني في هذا الكتاب لن أتكلم عن النبوة وأجّلت الحديث عنها لموضع آخر، ولو استرسلت في الاستدلالات أولًا لكان الكتاب صادًّا لقارئه عن الاستمرار فيه لجفاف طبيعة الاستدلال - وربما صعوبتها أحيانا - وطبيعة العقل البشري لن تنتظر هذا الإثبات البطيء الآلي، فأنت إذا أثبتَّ لي إرادته، سيثور في ذهني عشرات الأسئلة عن ماذا يريد بنا، هل يريد بنا الخير أم الشرّ؟ فلن أقنع بأنك تخبرني أن الإله فقط موصوف بالإرادة وتتركني، في حين أن التسلسل المنطقي يقول: «لن أكلمك على كرمه وعقابه وحكمته وعدله إلا بعد أن أفرغ من إثبات وحدانيته».

فرأيت أن أسير في هذا الكتاب على استرسال التفكير، كمن يأخذك في رحلة تعرُّف، فيدخل من باب الاستدلال إلى الوصف والبيان، كأنه مُرشد سياحي ينتقل بك بين جوانب قصر، فيقف عند كل قاعة فيصف ما بها، فإن جاوزها بدأ في غيرها، فيبدأ كما بدأ بالتدليل، ثم ينتقل بك في البيان، فستجد أن العناوين الكبرى هي صفات الألوهية التي بها عرفنا أن الإله إله، ثم يتبع كلَّ عنوان الكلامُ على بعض الصفات التي يحسُن معرفتها هنا. وهذا يستدعي مزيدًا من البيان:

بين العقل والنقل:

هل الإيمان بالله تعالى يتوقف على النقل فقط، بمعنى أننا آمنا بالله لأنه أرسل سيدنا محمد ﷺ الذي أخبرنا بوجود الله؟

أم نؤمن بالله لأننا - كما يقول البعض - مفطورون على الإيمان بالله؟ إن كان الأمر كذلك فلِمَ يولد الآلاف ممن لا يؤمنون بإله ولِمَ يُلحد الكثير من الناس بعد الإيمان؟ هل كلهم مكابرون وينكرون إيمانهم؟! هذا من المكابرة في ذاته، ولا ينفع التمسُّك بمثل قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزخرف: ٨٧] ونحوها من الآيات لأنها تتكلم عن مشركي العرب، وهم مقرون بوجود الله إلا أنهم يشركون معه الأصنام، فما أكثر من إن سألتهم مَنْ خَلَقَهم فسيقولون لا أدري أو الطبيعة الأم، وهم صادقون في خبرهم عن معتقدهم أو ربما تائهون.

أما لو كان إيماننا بالله لأنه أرسل إلينا رسولًا، فكيف عرفنا أنه رسول ونحن لا نعرف أن هناك إله؟ أبالمعجزة؟ لا بأس، ولكن معرفتنا أنه رسول بالمعجزة لن نعرفها إلا بنوع استدلال عقلي، فمن غير المعقول أن نقول صدَّقْنَا أنه رسول

عن الله لأنه أخبرنا أنه رسول الله!

فهذا الاستدلال العقلي ما حدوده وأين يقف؟

لن نستعجل الكلام على العقل، فسيأتي الكلام عليه أكثر تفصيلًا إن شاء الله، ولكن الذي أردت بيانه هنا أنه لا بدّ من العقل قبل النقل، فبدون العقل لن نعرف وجود إله ولا صدق رسول.

ومن الخطأ أن نظنّ أن الخطاب القرآني لـ«الناس» كان من حيث أنه رسالة إلهية لهم لا بدّ لهم من سماعها، بل كان يخاطبهم - وهم كفار - من حيث كونهم عقلاء، فيدعوهم إلى النظر والتأمل والتدبر والتفكر ويستدل عليهم ويحاجّهم حجاجًا عقليًّا.

فالقرآن حين يقرؤه المسلم يقرؤه تعبدًا لأنه يؤمن أنه من الله، ولكن القرآن أيضا في كثير من آياته يخاطب غير المسلم من حيث أنه إنسان، فيخاطب عقله ليدعوه للإيمان بالله.

فالعقل إذًا يدل على الله وعلى صدق رسوله، ثم يتراجع

دور العقل من الإثبات - بعد أن فرغ من التثبت - إلى التعقل والتفهم عن هذا الرسول ما يخبره به عن الله مما كان لا يمكن له أن يعرفه وحده.

فالعقل لن يهتدي بالضرورة إلى الإله، أيعاقِب أم يرحم، أيهدي أم يترك الناس يضلون؟ أهو كريم ودود أم عزيز منتقم؟

ولكن العقل يدرك وجوده، ويُدرك ألوهيته، فأما العديد من صفاته فهو عنها بمعزل، فلا يوجد ما يجزم بوجودها أو نفيها، ولولا أنه أخبرنا بها ما عرفناها، وسيأتي لهذا مزيد بيان واستدلال في موضعه بإذن الله.

فإذًا حدود العقل أن يستدل على وجوده الموصوف بصفات الإلوهية، فما معنى الألوهية؟

معنى الإله:

إننا نعني بالإله أنه ذات لا أول لوجودها ولا نهاية له، خالق لهذا الوجود كله، موصوف بالقدرة والإرادة والعلم والحياة، لا شريك له في ألوهيته.

فكل من اتصف بهذه الصفات - على تفصيلها الذي سيأتي لاحقًا - فهو الإله الحق المستحق للعبادة إن أمرنا بها والذي نؤمن بوجوده.

إذ معنى الخلق لنا والقدرة علينا ونفاذ إرادته علينا، معنى مرادف لكمال المِلك لنا، فالمالك لك على الحقيقة هو من أوجدك من العدم، وأوجدك في مُلكه، وهو مع ذلك تام القدرة عليك نافذ المشيئة.

فهذا المعنى لا يحتاج بعده لاتصاف بصفة أخرى - رغم اتصافه بصفاته الأخرى - ليكون إلها لك، آمرا وناهيا ومالكًا لك على الحقيقة.

فوجوده الموصوف بالأزلية والبقاء قضية يُدركها العقل، وصفات القدرة والإرادة والعلم والحياة يُدركها العقل، ووحدانيته يُدركها العقل، كما سيأتي بيانه.

فطريق التدرج العقلي في الاستدلال أننا نُثبت ذاتًا موصوفة بصفة ما، ثم نثبت لها صفة أخرى ثم ثالثة ورابعة وهكذا حتى تتكامل مجموعة من الأوصاف، وهذه المجموعة من الأوصاف التي هي صفات لذات ما، هي التي نعبر عنها

بالألوهية والموصوف بها هو ما نسميه إلهًا.

الأمر أشبه بصورة تتضح شيئًا فشيئًا وبرسم يظهر للعين قطعة قطعة.

فنحن نتدرج في إثبات المعاني تباعًا ولا نهجم فنثبتها دفعة واحدة.

الأمر أشبه بأني أريد أن أخبرك أن صديقي هو رئيس الهند، وأنت لم تسمع في حياتك عن الهند ولا تفهم معنى كلمة صديقي ولا تصدق بوجود علاقة بيني وبينه ولا تصدق أني أعرف أي إنسان سواك.

فلو أخبرتك مرة واحدة بأن فلانًا صديقي هو رئيس الهند، لواجَهَتْكَ جملةٌ من المشاكل في تصوُّر معاني كلماتي أولًا، ثم في تصديقها ثانيًا.

فأحتاج أولًا أن أثبت لك أني أعرف غيرك.

وأحتاج أن أشرح لك ثانيًا معنى الصداقة.

وأحتاج لأن أثبت لك ثالثًا أن من أعرفهم منهم من هو صديقي.

وأحتاج لأن أثبت لك رابعًا وجود بلد يسمى الهند، وأن لهم رئيسًا.

وأحتاج لأن أثبت لك خامسًا أني تربطني بهذا الصديق علاقة صداقة.

فهذه خطوات أتدرج فيها معك شيئًا فشيئًا لكي تتضح الصورة، فلو أقدمت على النتيجة النهائية قبل أن أثبت لك أجزاءها فإنك لن تصل إلى النتيجة المرجوة وهي فهمي وتصديقي.

وكذلك أمر العقيدة، فلو قلت لك: «لا إله إلا الله»، وأنت لا تعرف معنى الإله ولا من هو الله، ولا تصدق بأنه موصوف بالألوهية - حتى ولو عرفت معناها - فإننا لن نصل إلى النتيجة المرجوة من كلامنا من تصديقك بأنه لا إله إلا الله.

فلا بدّ أن أثبت لك أولًا وجود ذات موصوفة بالقدرة والعلم والإرادة، أولى لم يسبقها عدم وباقية لا يلحقها فناء، وأن

هذه الصفات إذا اجتمعت في ذات فهي ما أسميه إلهًا، ثم أثبت لك أنه لا يوجد في الوجود إلا ذاتًا واحدة موصوفة بهذه الصفات وهي التي اسمُها الله جل جلاله.

فلو أقدمت على إثبات جميع هذه الأمور دفعة لما حصل المقصود، بل أسير معك خطوة خطوة في إثباته.

وبعض الأمور تُفهم بمجرد شرح معانيها، ولو فُهمت معانيها يعقبها التصديق بها تلقائيا، فيكون جُلّ مقصودنا التفهيم، وبعض الأمور بعد فهمها تحتاج لإثبات وجودها فيكون جل اهتمامنا هو إقامة الدليل عليها.

أما باقي الصفات من الكرم والرحمة والقهر واللطف والعزّة، فلا يكاد العقل يحكم بوجودها من تلقاء نفسه، بل الغالب أنه ينسب له الكمالات التي يعتقد أنها كمالات وينزّهه عما يُظنّ أنها نقائص، وهذه - أي معرفة الكمالات والنقائص - أمور نسبية يتأثر فيها الإنسان بثقافته ومشاعره، لذا تجد البعض يميل إلى وصفه بالرحمة المطلقة حتى يجعله لا يُعذب أحدًا، وبعضهم يميل إلى وصفه بالشدة المطلقة حتى يصوره دومًا كجبار منتقم، كلٌ على ما يَستحسِن.

فصارت معظم الصفات في الحقيقة متوقفة في ثبوتها على النقل، وإنما بعضها فقط - وهي التي ذكرناها - يمكن للعقل إثبات وجودها قبل ورود النقل.

وسيأتيك قريبًا مزيد توضيح لمعنى العقل وطريقة استدلاله ليتضح مقصودي أكثر.

عودة لتقسيم هذا الكتاب:

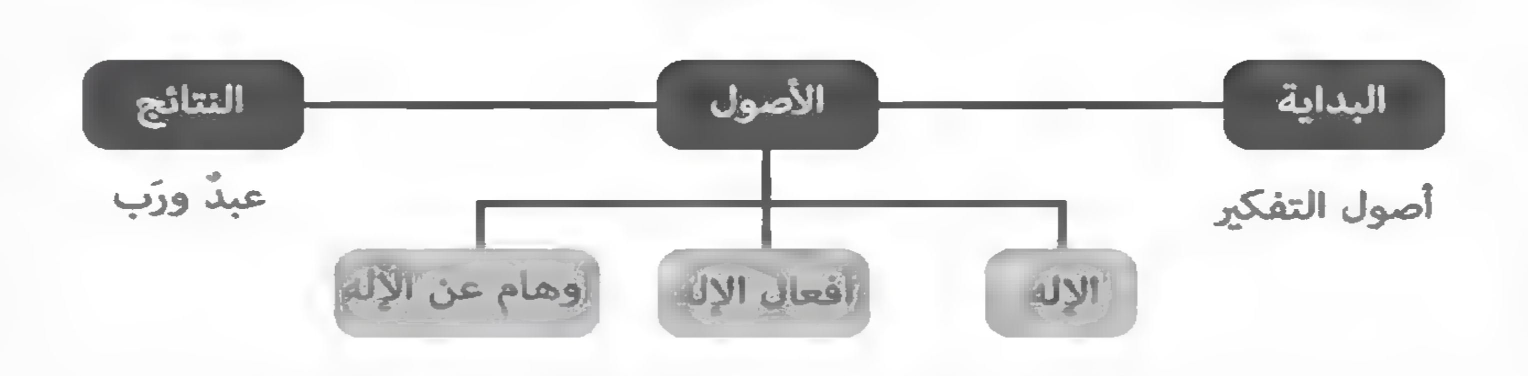
إذًا فبعض الصفات هي الأساس في الاستدلال العقلي، والباقي لا يقوم عليها الدليل العقلي، بل النقل هو الذي دلَّنا عليها، فجعلت الأبواب الأصلية في الكلام عن الإله هي أبواب الصفات التي أثبتها عقلًا، وتحت كل باب ذكرت بعضَ الأسماء التي يُناسب ذكرها سياق الكلام دون مراعاة ترتيب محدد ولا رغبة في الاستيعاب، على رجاء أن أفردها بكتاب مستقل يشرح أسماء الله الحسنى.

فإذا انتهيث من الكلام على وجود الإله وصفاته، انتقلت للكلام على أفعاله، وكيف يعاملنا، لنفهم كيف يكون اعتقادنا في أفعاله بنا سبحانه.

ولأن كل إنسان ابن عصره، ولكل زمان أوهامه، كان من الضروري أن أتكلم عن بعض الأوهام الشائعة في التصور عن الإله.

فكانت أقسام الكلام هنا في ثلاثة أقسام رئيسة كانت بمثابة الأصول وهي: الكلام عن الإله وصفاته، ثم الكلام عن أفعاله، ثم الكلام عن الأوهام عنه سبحانه.

ومهدتُ لهذه الأقسام الثلاثة بمقدمات مهمة في أصول التفكير بدونها لا يتم فهم الكثير مما جاء في هذا الكتاب، فكانت كالبداية له، وأتبعتُ هذه الأقسام الثلاثة بنتائج تترتب على هذه الحقائق التي قررناها في الأصول، وهي أن ليس في الوجود إلا عبد ورب، فتكلّمتُ عن معنى العبودية، وما وعد الله به عباده وما يتعلق بذلك من مهم الموضوعات؛ فكان تقسيم الكتاب كالتالي:



كيف تقرأ هذا الكتاب؟

إن أي حقيقة يمكن عرضها في مستويات من البيان مختلفة، ولكنها تقف في النهاية عند درجة من الوضوح لا يستطيع الإنسان - مهما أوتي من قوة البيان - تجاوزها إلى درجة أخرى من البيان.

ورغم ما بذلت من جهد في تبسيط بعض المفاهيم الفلسفية الصعبة، إلا أنها ظلّت - لطبيعتها الفلسفية التي تعتمد على التجريد العقلي والبحث في المفاهيم - على درجة معينة من الصعوبة لم أستطع تجاوزها.

هنا كنت بين أمرين: إما أن أنصرف عن فكرة الكتاب رغم قناعتي بأهميته، وإما أن أسلك طريقة أخرى سهلة وإن لم تكن هي أساس تفكيري!

وهذا شيء يستدعي شيئًا من البيان.

إن أحد أوجه عظمة القرآن الكريم في نظري هي قدرته على خطاب الناس بعدة مستويات من العمق في نفس

اللحظة وفي نفس العبارة بحيث يفهم منها كل إنسان على قدر فهمه معنىً صحيحًا، يحصل به المُراد ولا تتعارض الأفهام.

فلنأخذ مثالًا يُوضح المعنى الذي أقصده.

فمثلًا من أدلة الوحدانية الكثيرة التي استخدمها القرآن الكريم في الحجاج مع المشركين، وهم الذين يؤمنون بأكثر من إله متصرف في هذا الوجود، قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلۡ يَسۡتَوِيَانِ مَثَلًاۚ﴾[الزمر: ٢٩].

هذه الآية تخاطب الإنسان العاقل بعدة مستويات من الفهم، فيمكنك أن تفهمها ببساطة كما يلي: أيها العقلاء، يا من تعبدون أكثر من إله، لو رأيتم عبدين مملوكين، أحدهما يملكه أكثر من شريك، وهؤلاء الشركاء دومًا متشاكسون ومختلفون ومتنازعون، فهذا يريده أن يخدمه اليوم وهذا يريده أن يخدمه في نفس اليوم ولا يريدان أن يتفقا، والعبد الثاني لا يملكه سوى رجل واحد لا ينازعه فيه أحد، فأيهما أفضل حالًا؟ هل هو المملوك لشركاء أم المملوك لواحد، فما بالكم ترضون بأن يكون لكم أكثر من إله والأفضل حالًا لكم

أن يكون إلهكم واحدًا؟

هذا - كما ترى - خطاب بسيط يفهمه الإنسان البسيط ويصادف عنده مبدءا مقبولًا تستحسنه نفسه، فهذا مستوى من الفهم.

ثم إنك يمكنك أن تفهم منه المعنى التالي: لو كان عندك أكثر من إله، فماذا يكون حالك لو اختلفوا فيما بينهم؟ هل تنفذ قول أحدهما فتكون عاصيًا للثاني أم تنفذ قولهما معًا - وهذا مستحيل - فيكون من تكليفك بما لا تُطيق.

ويمكنك أن تفهم منها المعنى التالي: لو كان هناك أكثر من إله، لكانوا كشركاء مالكين لعبد واحد، فلا يتم ملك كل واحد منهما كاملًا، فتكون قد أثبتَّ لكل إله بعض الحق والتصرف والملك، ولا يكون إلها كاملا إلا من كان له تمام التصرف والأمر والنهي في عبده.

ويمكنك أن تفهم منها المعنى التالي: لو كان هناك أكثر من إله، فإن اختلفوا فأَمَرَ واحد منهما عبده بشيء ونهاه عنه الآخر، فإن هذا العبد المأمور يكون مأمورًا بقول الأول منهيًا بقول الثاني، فيكون منهيًا مأمورًا في نفس الوقت وهذا

تناقض، ثم ننظر فإما أن يكون قول أحدهما هو الواجب فيكون الثاني ليس بإله وإما أن يكون قولهما معا واجبًا وهذا مستحيل لتناقضه، وإما أن يسقط أمرهما معًا فلا يصلح كل واحد منهما للألوهية.

ويمكنك أن تفهم منها المعنى التالي: أن الألوهية هي تمام القدرة على العبد، فإن كان العبد لشريكين، فإما أن يكون كل واحد منهما قادرًا عليه على التمام أو لا، فإن لم يكن قادرا عليه على التمام فلا يصلح أن يكون إلهًا لعجزه، وإن كان قادرًا عليه على التمام فهذا يقتضي نفي قدرة شريكه عليه، لأن القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين في وقت واحد، فإن القوة التي تدفع الباب مثلًا بحيث يتحرك حركة معينة إن أضيفت إليها قوة أخرى فلا بُدّ أن يتحرك حركة زائدة وإلا لزم تحصيل الحاصل، وهذا يعني أن القوة الأولى استأثرت واختصت بالحركة الأولى، فكذلك القدرة إذا تعلقت بمقدورها - وهو هنا العبد - لا يصح تعلق قدرة أخرى به في نفس زمان تعلقها به، فاستحال أن يكون كل شريك منهما قادرًا على التمام للزوم تعجيز أحدهما للآخر!

لا تحسبن أني تعمدت تصعيب الكلمات، بل غاية ما في الأمر أن المعنى الذي أشرحه في الفقرة الأخيرة أدق وأكثر

فلسفية رغم أنه من أقوى الأدلة.

فهذه عدة أفهام - كلها صحيحة وكلها تشيرالآية إليها تصريحًا أو تلميحًا - وكلها تفيد نفس المعنى المقصود، وهو استحالة وجود شريك لله تعالى، فيأخذ كل قاريء للقرآن من الآية على قدر فهمه فيحصل له المطلوب.

ولكن هذا شيء لا يقدر عليه سوى القرآن الكريم المُعجز في بيانه، أن يسوق لك بعبارة واحدة عدة معانٍ صحيحة متفاوتة المستوى في الدقة والعُمق، فكيف يقدر عليه مثلنا من البشر؟

كانت هذه العقبة الأولى في الكتاب، هل أكتبه بالأدلة الصعبة التي أفهمها وأراها أكثر إحكامًا أم بالأدلة السهلة التي يفهمها الجميع رغم أنها ربما لا تفي بالمطلوب عند البعض.

لجأت إلى حل وسط، فاخترت من الأدلة والأساليب أوسطها وأقربها أسلوبًا، وجعلت معظم الكتاب هكذا ولم أضع عليه علامة، ليكون معظمه من الميسور المفهوم.

فإن رأيت أني أريد تأكيد الموضوع، أو التفصيل فيه أو

مزيد إثبات ولكنه سيكون صعبا وضعت على المقال علامة للإشارة إلى صعوبته وأنه يحتاج لنوع تركيز لاستيعابه، رغم أني لم أذكر كل شيء ولا أدق الأدلة والكلام، ولم أتطرق لكثير من المشكلات التي ربما لا يهتم بها إلا الآحاد واكتفيت بما تكثُر الحاجة إليه بين الناس.

فإن وجدتَ أن المقال السهل يكفيك في التوضيح والبيان وأنك لست بحاجة إلى مزيد تأمل وفهم للقضية، فيمكنك مجاوزة المقال الصعب، وبالعكس، ولن تؤثر مجاوزته على فهمك، بل سيستمر الكتاب على تسلسله.

ولا أزعم أنك ستجد كل حلولك هنا أو أني سأنجح في الجواب عن كل الأسئلة أو أن إجابتي التي أقنعتني ستُقنع الجميع، فالنفوس تتفاوت في قبول الأدلة، وطرق الوصول للحق متفاوتة، فيكفيني أني بذلت غاية الجهد في التوضيح، وكتبت ما أؤمن به وأراه صوابًا، فشتان بين الاقتناع وبين التوضيح، ووظيفتي الثانية لا الأولى.

هذا كان ما يتعلق بكيفية القراءة بناء على صعوبة الكلام وسهولته، فماذا عن مقصود القارئ وغرضه؟

كانت هذه هي المُشكلة الثانية التي واجهتني، هل أكتب للاستدلال والحجاج وإقامة الأدلة على ما أؤمن به، أم أصف وأوضح ما أعرفه، فالناس غرضها في معرفة الإله متفاوت، فبين مُتشكك حائر يريد دليلًا على وجوده وعلى صحة ألوهيته، وبين متسائل مُسلّم يريد فقط أن يفهم ويعرف مَنْ ربُه وكيف يعامله.

وقاصد هذا الكتاب لهذا المؤلف في المعتاد لا يخرج عن هذين النمطين إلا نادرًا، فمنهم من يقول لكاتبه أريد أن أرى عقلك وأفهم سر إيمانك لعلي أشاركك الطريق، ومنهم من يقول: بل أرني ما رأيت وفهمني ما فهمت، فلا عن شك أتيت، بل عن حيرة وعدم فهم أو عن تعطش وطلب للمعرفة.

فأي الفريقين أخاطب وجواب هذا غير جواب ذاك، الأول جوابه الأدلة والثاني جوابه الأوصاف والبيان.

هنا أيضا حاولت أن أجمع بين الأمرين، فمزجت الاستدلال السهل بالوصف، وأكثرت فيه من البيان فكان استدلالًا مصحوبًا بالبيان، أو قُل: بيانًا فيه شيء من الاستدلال.

أما المقالات التي رمزت لها بعلامة فمعظمها

استدلالي أو نقاشي أو لجواب شبهة، أو توقع سؤال، فإن كنتَ ممن يريد أن يتعرف أكثر فاقنع بالبيان السهل القريب، وإن كنت تطلب فهمًا وتثبُّتًا فعليك بالاستدلال واصبر على صعوبته قليلا.

فهذا كتاب في ثناياه كتاب، وأرجو أن أكون قد أصبت في مقصدي وفي طريقتي.



حول أسلوب الكتاب ومن يُخاطبه

ذكرتُ أن الكتاب يخاطب فريقين، الباحث الذي يرغب في التوثق، والمتُعرِّف الذي يرغب في الفهم والتصور، وأن كل واحد منهما يناسبه أسلوب غير الآخر، فالأول لا بدّ أن يكون الاستدلال معه عقليًّا أكثر، والثاني - لأنه مُسلّمٌ بالدين - لا بأس أن يكون خطابه قرآنيًّا عقليًّا، فهو يريد أن يُعاد فقط ترتيب الصورة المشوشة، أو جمع عناصر الدين المُفرّقة، ليتضح المعنى كاملًا أمامه.

أما الأول فمن الخطأ أن نستدل له بـ«قال الله تعالى» قبل أن نفرُغ من الاستدلال على وجوده تعالى.

لذا فستجد بعض مقالات هذا الكتاب ذات طابع عقلي صِرف لا قرآن فيها، إلا ما قد نذكره في آخرها أحيانا على سبيل الإشارة لوجود هذا الدليل في القرآن، كدليل عقلي يُخاطب الإنسان من حيث أنه عاقل.

وستجد بعض المقالات قرآنيًّا عقليًّا، يمتزج فيه الأمران ويتوارد فيه الدليلان، فاعلم أنه يخاطب أكثر الفريق الثاني

من الناس.

* * *

ضرورة مراعاة حيثية الكلام:

في أي كلام يقوله غيرك، ينبغي أن تلاحظ حيثية كلامه، ومعنى حيثية كلامه، أي الزاوية التي يتكلم من خلالها، فقد ننفي معنى معينًا من حيثية مُحددة، ونُثبته من حيثية مختلفة.

فمثلًا قد أقول لك: «زيد لن يعطيك صدقة كرمًا» وأقول لك: «زيد سيعطيك صدقة تفاخرًا».

ففي الجملة الأولى نفيت عنه أنه سيتصدق ولكن لم أنف عنه أنه سيعطيك الصدقة مُطلقًا، بل نفيت عنه الصدقة التي باعثها الكرم، أما الصدقة التي باعثها الرياء والتفاخر فقد أثبتّها في الجملة الثانية.

فلو نظرت بلا تدقيق لظننت أن الجملة الأولى هي لنفي أن يكون زيد سيتصدق، فتكون متناقضة مع الجملة الثانية!

وليس كذلك بل الجملة الأولى نفيٌ من حيثية مُحددة هي حيثية الكرم.

فكأن الشيء له عدة زوايا ننظر إليه من خلالها، فإن نظرنا إليه من زاوية معينة نفينا عنه شيئًا، وإن نظرنا إليه من زاوية أخرى أثبتنا له نفس الشيء، ففي مثالنا إن نظرت إلى زيد من زاوية الكرم قلت إنه لن يتصدق، وإن نظرت إليه من زاوية التفاخر قلت إنه سيتصدق.

فهذا ما نقصده بضرورة مراعاة حيثية النفي أو الإثبات، أو مراعاة حيثية الكلام.

* * *

لماذا أجزم فيما أقول؟

إن هذا الكتاب يتضمن ما أؤمن به، فهو يُعبّر عن عقيدتي، والعقيدة ليست قضية يتبناها الإنسان في جلسة سمر ويلقيها وراء ظهره في حياته اليومية، بل هي حياة تسري في أفكاره وروحه، ومبادئ وتصورات تلازمه في نظرته للحياة والكون والناس.

ربما أتبنى وجهة نظر في قضية دينية من حلال وحرام وأغيرها إن لاح لي ضعفها، وربما أتبنى وجهة نظر في قضية علمية ثم تحطمها الأبحاث الجديدة والنظريات الحديثة، كل هذا لا يهزني ولا يجعلني أشعر سوى بأني إنسان طبيعي أفكّر وتتغير أفكاره.

ولكن في مجال العقيدة لا تتغير عقيدتك ما لم يهتز كيانك وتُمزّق روحك، لذا كانت مفارقة الأديان أعسر ما يكون على كل مؤمن صادق وأسهل ما يكون على كل مؤمن تقليدًا ومتابعةً للآباء.

وهناك فرق بين حرارة العقيدة وبين التعصب لها، فعقيدتي تخصني بالأساس، ورغبتي في نشرها نابعة من قناعتي بأنها خير للناس ومِنْ أمرِ الذي أعبده - سبحانه - بنشرها وبنشر كل ما أعتقد أنه خير للناس ونافع لهم. ولكن الدعوة إلى الحق شيء وحمل الناس عليه والغضب عليهم إن لم يؤمنوا شيء آخر.

فحماستي لمعتقدي لا تعني تعصبي وغضبي من كل من لم يؤمن به، فكيف الحال وأنا من مُعتقدي - كما سيأتي - أن الهداية وعدمها من عند الله، وأني لا أهدي من أحببت ولا

أملك لنفسي نفعًا أو ضرًّا؟ فكيف يُظنُّ بمثل مَنْ هذا معتقده أنه يتعصب لعقيدته بمعنى الغضب والثورة على الخلق!

ولكن - كما قلت - هذا لا ينفي حماستي ويقيني فيما أعتقد، لهذا ستجد لغة الكتاب حازمة حاسمة، فأنا بين حق وباطل، بين إله أعرفه وإله يؤمن به البعض لا أعرفه ولا أؤمن بوجوده، فهنا ليست مساحة للظن نكتفي فيها بمجرد الاحتمالات، بل مساحة للقطع لا نقنع بجواب ما لم يكن قاطعا حاسما لا يحتمل الشك.

فلا تحسب في هذه اللغة ولا في هذه الصرامة إزراءً بك إن لم تقتنع بما أقول أو غضبًا عليك إن لم أنجح في نقل قناعتي إليك، ولكن انظر إلى كلماتي كعبارات رجل أفصح عمّا يعتقده بلا مواربة ولا تلاعب بالألفاظ، ولم يقنع بالأجوبة المُلطّفة مهما كانت الحقيقة صادمة.

ربما تشعر في منتصف هذا الكتاب أني أسلب روحك، وأزعجك عما اطمأننت إليه لسنوات كإجابات ظننتها نهائية عن الإله، ولكني في الحقيقة أسلبها منك لأعيدها إليك نضرة حقيقية، بدلًا من أن تكون وهمًا خادعًا، وليس مَن جرَحَك ليُحييك، كمن أنامك ليُسهّيك.

فلا يضيق صدرك بهذا الكتاب حتى تنهيه، فربما وجدت في آخره ما يعيد لك الروح وينير لك الطريق، ولكن لا تذهب إلى النهاية قبل المرور على ما سبقها، فالمعاني تأخذ ببعضها، كسلسلة نُظِمت حلقاتُها.

* * *

هل هناك فلسفة في الدين؟

ستجد أن بعض مقالات هذا الكتاب ذات طابع فلسفي، فهل هناك فلسفة في الدين، بمعنى أن هذا الدين يبحث في حقائق الأشياء كما تبحث الفلسفة، فنتكلم عن مفهوم المكان والحركة؟

وهل وجود الله تعالى يدخل في دائرة العقل أم هو أمر وراء العقل البشري؟

من الأوهام أن يظنّ بعض الناس وجود دائرتين مستقلتين تمام الاستقلال عن بعضهما البعض: دائرة العقل وتختص بالدنيا، ودائرة الدين أو الله تعالى وهي غير مفهومة ولا تحكم فيها قوانين العقل.

ولتوضيح هذا الإشكال المشهور ينبغي أن نفرق بين دائرة الإدراك ودائرة الإنشاء.

فعندما أضع لك قانونًا للمرور تلتزم به فأنا هنا أُنشئ شيئًا لم يكن موجودًا وأصنعه بعقلي.

ولكن عندما أدرك أن الاثنين نصف الأربعة فأنا هنا لم أصنع شيئًا، بل أدركت حقيقة قائمة بنفسها، فما دامت هناك ٤ برتقالات فالاثنان منهم هما نصفهم، سواء وُجد العقل الذي يدرك هذه الحقيقة أم لم يوجد، فقبل أن يخلق الله البشر فالديناصوران من أربعة نصفهم!

العقل هنا يُدرك هذه الحقيقة ولا يخترعها؛ نعم قد يخترع لها لفظًا في اللغة ككلمة «نصف» تدل عليها، ولكن الوجود لا يتوقف على التسمية، فالتسمية فقط تعبر عن شيء موجود لنستطيع الإشارة إليه والكلام عنه، ولا يعني هذا أن الشيء وُجد بالتسمية!

فعندما تنجب طفلًا تسميه بعد أسبوع بعمرو، فإن التسمية لم تُوجده، بل كان موجودًا قبل أن تسميه.

هكذا الحقائق الثابتة، موجودة قبل أن توجد عقولنا وقبل أن نخترع لها المسميات، فالشمس موجودة قبل البشر، والبشر فقط أدركوا وجودها ووضعوا لها اسمًا!

وهذه الحقائق الثابتة هي السابقة على وجود الدين، فسيدنا محمد ﷺ لم يُبعث إلا بعد وجود الكون ووجود حقائقه!

فلما بُعث كان خطابه لنا مستندًا على الحقائق الموجودة، يشير إليها ويستخدمها في استدلاله، فهي القدر المتفق عليه بين البشر.

وقد أشرنا من قبل إلى أن الآية الواحدة تتضمن عدة مستويات من الأفهام، وكلها تُشير لحقائق ثابتة، ولكن الحقيقة مهما كانت مُعقدّة، إلا أن القرآن الكريم تضمن الإشارة إليها واستخدامها في بيانه ونقاشه، ولكن يفهمها العالِم بدقة فهمه - وما أكثر العلماء في الصحابة - ويكتفي الإنسان البسيط بالفهم الأولي لها.

ولكن لكل زمان لغته، ومن شأن العلوم أنها تخترع لها من المُصطلحات ما تراه يضبط مقصودها، ويختصر الوقت على

الإنسان في سوء الفهم الذي قد ينشأ من مشاكل اللغة، فمن شأن المصطلحات أن تكون غريبة على الأذهان، ومن شأن الحقائق العقلية ألا تكون معتادة على من لم يمارس النظر العقلي ويعتاد عليه، ولكن هذا لا يعني وجودها في الدين.

والحقائق في ذاتها لا تختلف، إذ لو اختلفت لسقطت الثقة بها كلها، فأحكام العقل التي نُدرك بها وجود إله قبل أن يعتنق الإنسان الإسلام، هي هي بعد أن يُسلم، فأدلة الدين لا تختلف، ولا يطلب منك الدين بعد أن يأمرك بالنظر والتفكر العقلي أن تُنكر هذا العقل الذي استخدمته بدعوى أن وجود الإله وصفاته لا تُدرك بالعقل! فلو كان كذلك فكيف آمنَّا به إذًا؟!

فالتفكير العقلي أساس الإسلام، ولا يوجد في الدين الإسلامي ما يتناقض مع قانون العقل، بل كله مُؤَيَّد في أصوله به، وغاية الإنسان أن يُدقق في خطوات تفكيره حتى لا يُخطئ، وأن يُميّز بين الدليل العقلي وما ليس بعقلي حتى لا تختلط عليه الأمور.

فالعقل يُدرك وجود الإله ويستدل على ذلك الوجود، ولا تخرج قضية الألوهية في المجمل عن أساس العقول، وإن

كانت العقول تعجز عن «الإحاطة» بها وفهم كل شيء عنها، وشتان بين ما تُثبته العقول وتنفيه، وبين ما تجهله وتحار فيه، فالدين لا يأتي بما يُحيله العقل، بل يأتي بما قد يحار فيه العقل، ولا بأس في الأخير أبدا، بعد أن يكون تأكد من الحقائق الكبرى.

فإذا أدركت وجودك ثم صدر منك تصرف لم أفهمه، أو رأيت في كلامك ما لا أدرك معناه يقينا، أو ظهرت في صفاتك ما أتعجب منه، فهذا لا يعني أنك غير موجود! بل يعني أني لا أفهمك تمام الفهم أيها الموجود.

وهكذا أنا أُقرّ على نفسي ابتداءً وانتهاءً، لا أدعي الإحاطة بفهم الإله، ولكني أدعي الإيمان العقلي بوجود الإله وصفاته، وأدعي اليقين في هذا الأمر وأُقرّ بالتسليم في عدم الفهم في كثير من الأمور، ولكنه عدم فهم لا يُنكِر أصل الوجود ولا يتناقض معه، بل يشهد بقصور علم الإنسان، وتعالي الإله عن أن «تُحيط» به الأفهام.

* * *

٢. أصول التفكير

العقل

قد كثر في كلامي ذِكر العقل، فما هو مفهوم العقل الذي أتحدث عنه؟

اختلفت وتعددت الفلسفات في معنى العقل ومفهومه، فالبعض - مثلًا - يعتقد أن العقل هو المعارف التي يزعم بعض الناس أنها «فطرية»، كبعض القيم التي يميل أغلب الناس لاستحسانها، وليس هذا ما أعنيه بالعقل، بل الذي أتمسك به وأراه قطعيا أني أقصد بالعقل هو مبدأ «عدم التناقض»، وهو القول باستحالة اجتماع وجود شيء وعدمه في نفس الوقت! أو بعبارة أخرى استحالة اجتماع الإثبات والنفي معًا.

إن هذا المبدأ - أي استحالة التناقض - مركوز في ذهن الإنسان لا يستطيع دفعه عن نفسه، فلو أقسم لك ألف إنسان أنك بذاتك موجود الآن في مكانك ومعدوم في نفس الوقت لما صدقتهم.

وكذلك لو قلت لك: «إن هذا العمود طوله ٥٠ سم وليس ٥٠

سم»، فإن كلامي متناقض، ما لم يكن هناك تلاعب في الألفاظ، وهذا ما لا نقصده هنا يقينًا.

ولنزد الأمر بيانًا:

الوجود والعدم والتناقض:

من البديهيات التي لا تحتاج لتوضيح ولكن ننبه عليها لأننا سنستخدمها في كل ما يأتي: هو أن الشيء إما أن يكون موجودًا أو معدومًا، فالعدم هو سلب الوجود (أي نفيه)، ولا يتصور أن يجتمع وجود الشيء مع نفيه في نفس الوقت.

يمكننا أن نُسمي اجتماع الوجود مع العدم بالتناقض، فالتناقض هو إثبات الشيء ونفيه في نفس الوقت، والتناقض يُوصَف بالاستحالة، هذه الاستحالة هي استحالة عقلية وهي تختلف عن المستحيل العادي.

فمثلا غليان الماء عند درجة ١٠٠ درجة مئوية هو أمر ثابت بيقين، ولكن لو حدث أن وصلت المياه لهذه الدرجة ولم يحدث الغليان فإننا لا نسمي هذا مستحيلًا عقليًا، بل هو مستحيل عادي، أي أن العادة والتجربة هي التي أرشدتنا

لاستحالة حصول هذا، وليس العقل، إذ لا تناقض بين وصول الماء لدرجة حرارة ١٠٠ وبين عدم غليانه، لأن الغليان ليس هو درجة الحرارة بل نتيجتها، وقد تتخلّف النتيجة لعارض ما كزيادة نسبة الملح في المياه أو شيء آخر يكشف عنه العلم في المستقبل.

إن الكثير من الأمور كنّا نحكم باستحالتها منذ قرن، ثم جاء العلم الحديث فجعلها ممكنة، كالطيران أو الخروج للفضاء، هذه المستحيلات في الحقيقة لم تكن مستحيلات عقلية تعني اجتماع وجود الشيء وعدمه في نفس الوقت، بل هي فقط مستحيلات عادية تعني أن الأسباب المعتادة تمنع من حصول هذه النتيجة.

إذًا فالتناقض العقلي يفترق تمام الافتراق عن الاستحالة العادية، والذي سنستخدمه دومًا هو الاستحالة بالمعنى العقلي لا بالمعنى العادي، والتي نعني بها (التناقض) وليس مجرد (الغرابة) أو (مخالفة المعتاد).

فإن قيل: هناك في العلوم مبدأ عدم اليقين، وهو أنك تكون شاكًّا في النتيجة حيث يجتمع احتمال الإثبات مع احتمال النفي، فهنا قد اجتمعا وحدث ما سميته مُستحيلًا!

قلنا: ليس هذا من اجتماعهما في شيء، بل هذه «نسبة احتمال وجود كل واحد منهما» لا أكثر، فلو قلت لك: هذه العملية الجراحية نسبة النجاح فيها ٥٠٪، فهذا لا يعني أني أقول أنها ستكون ناجحة وفاشلة في نفس الوقت، بل أعني أن احتمال وجود النجاح ٥٠٪ واحتمال عدم النجاح ٥٠٪، أما أن يجتمعا، فلا.

الوجوب:

على الجهة الأخرى من الاستحالة العقلية ما نسميه بالوجوب العقلي، وهو ببساطة نقيض المستحيل العقلي، فكما رأينا في معنى المستحيل العقلي: كان اجتماع الوجود والعدم في نفس الوقت مستحيلاً، فبناء عليه يكون «عدم» اجتماعهما واجبًا عقليًا.

بعبارة أخرى فإن كل ما يستحيل نفيه عقلًا فهو واجب عقلي.

فالواجب العقلي: هو كل ما يلزم من نفيه مستحيل عقلي، أي تناقض، أي اجتماع نقيضين وهما وجود وعدم الشيء في نفس الوقت.

فمثاله: أنّ تقدّم وجود السبب على مسببه (كتقدم وجود الأب على ابنه) واجب عقلا، إذ لو جوّزنا غير هذا لكان نفيًا لعلاقة السببية وإثباتًا لها في نفس الوقت، فلو قلنا يمكن أن يوجد الابن قبل أبيه لكان هذا إثباتًا للسببية (سببية الأب لابنه) مع نفيها بقولنا: «الابن موجود قبل أبيه».

فنحن في الواجب العقلي لا يتوقف جزمنا به على إحصائية أو تجربة لنعرف صحته، بل هو حكم عقلي نُثبته بمجرد تصور المسألة.

الإمكان:

ولكن ماذا عمّا يمكن أن يوجد أو لا يوجد؟ أي الذي لا تناقض إن وُجد ولا تناقض إن لم يوجد؟

فمثلًا وجود أسد في الشارع الذي وراء شارعك الآن لا يترتب عليه تناقض عقلي كما أن عدم وجوده كذلك لا يترتب عليه تناقض عقلي، غاية ما في الأمر أن هذا مُستبعد «عادة» لأننا لا نعيش في منطقة تحيا فيها الأسود.

فإذًا ما يحتمل الوجود والعدم ولا يترتب على أحدهما تناقض هو ما نسميه بالممكن العقلي، أو الجائز العقلي.

وهذا ملخص يجمع ما سبق ويوضح علاقة المُستحيل بالممكن بالواجب:



الاحتمال والإمكان:

ولكن ليس كل ممكن عقلي هو محتمل الوجود، فانهيار الحائط الذي أستند عليه الآن ممكن عقلًا إلا أنه احتمال بعيد جدًّا يكاد يُجزم باستحالته عادة، ووجود أسد في الشارع ممكن عقلًا إلا أنه احتمال بعيد، ووجود نار تمس ورقة ولا تحرقها - بلا وجود أي موانع أو مواد تمنع الاحتراق - ينعدم الاحتمال فيه، إن كان داخلًا في دائرة الإمكان العقلي، ولكن إن تشقق الحائط ومال وتصدع يصير انهياره احتمالاً قريبًا، فالإمكان هو مجرد ملاحظة صلاحية الشيء عقلًا لأن يوجد أو لأن ينعدم، بغضّ النظر عن وقوع ذلك في العادة أم لا، أما الاحتمال فهو ملاحظة رجحان أحد الطرفين لأسباب خارجية، وأعني بالطرفين طرف الوجود أو طرف العدم.

فالاحتمال هو ملاحظة قوانين العادة في ترجيح نسبة الوجود أو العدم، وهو يزداد شيئًا فشيئًا كلما وُجدت أسباب تقوي وجود أحد جانبي الوجود أو العدم، فتحوّل الحائط إلى ذهب مُستحيل عادة، وانهياره مع قوته وعدم ميله بعيد جدًّا عادة، وانهياره مع قِدَمه وعدم ميله بعيد عادة ولكنه محتمل احتمالًا ضعيفا، وانهياره مع ميله وتشققه محتمل احتمالًا قويا. وكل هذه الفرضيات داخلة في «المُمكن العقلي» الذي لا يترتب على حصوله تناقض، ولكن العادة تمنع منه، حتى لو اخترع مُخترع مادةً تقلب الحجر ذهبًا،

لذهب الاستبعاد، ولولا الإمكان العقلي لما كان لهذه الفرضية مجال، ولانسدّ باب البحث العلمي كله، إذ الطيران من ألف عام كان مُستحيلًا عادة للإنسان، ولكنَّه يدخل في دائرة الممكن العقلي، فلا بأس إن بحثنا فيه حتى جعلنا الاحتمال المستحيل قريبا، بل عاديا.

تفريع على هذه القواعد

هناك عدة تفريعات على فهمنا لمعنى المستحيل العقلي والواجب العقلي والممكن العقلي، وهذه التفريعات كلها ترجع لمبدأ عدم التناقض، الذي نعني به أن الوجود والعدم لا يجتمعان في نفس الوقت، وهي ما يعُبّر عنه بالمستحيلات العقلية.

١. تحصيل الحاصل مُحال:

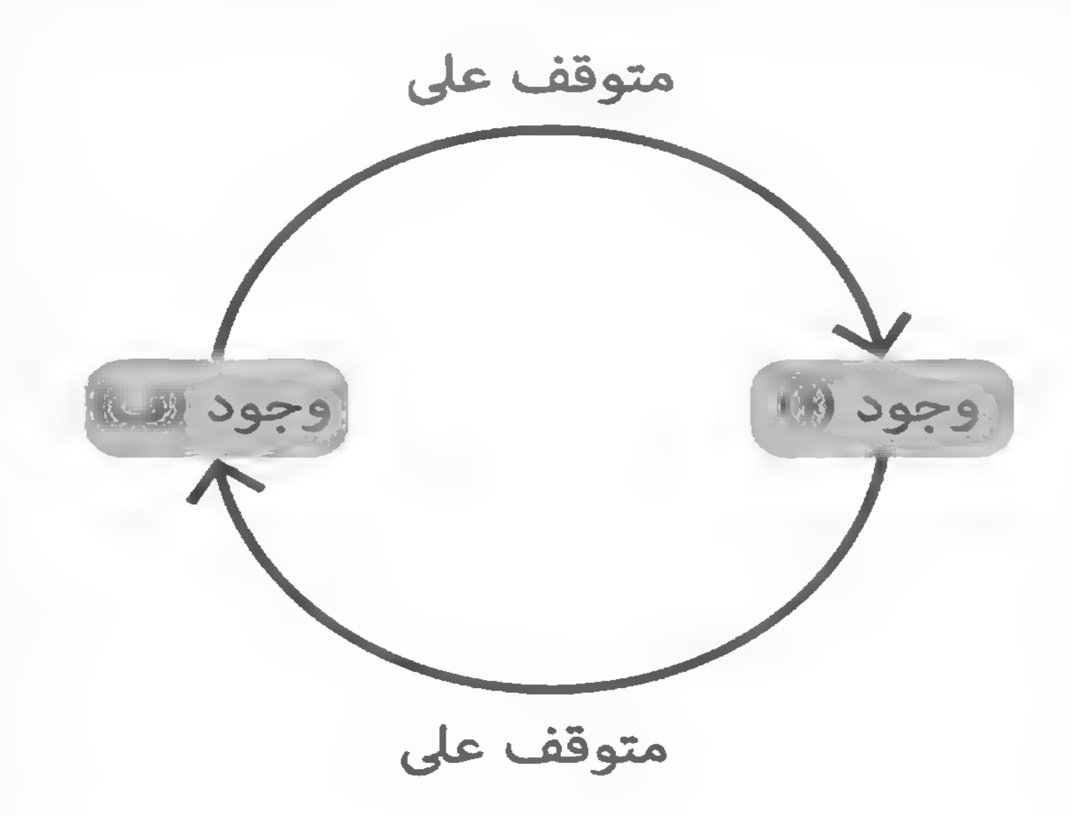
أنت لن تستطيع غلق الباب المُغلق، ولا فتح الباب المفتوح، ولا إيجاد الموجود، ببساطة لأن فعل الشيء يقتضي أننا نطلب منك أن تُوجده، وهذا يعني أنه معدوم الآن، وإلا فكيف تفعل الموجود!

هذا أمر شديد الوضوح ولو حاولنا إثباته لكان توضيحًا للواضحات، ولكني أقصد بيان أن هذه القاعدة متفرعة على مبدأ عدم التناقض، وقد نجد في نفوسنا مفاهيم يحسُن بنا أن نصوغها ونضعها في دائرتها المنطقية، فرب علم لم تستفد منه إلا حسن صياغة معارفك وحسن ترتيبها ووضوحها.

٢. الدَّوْر باطل:

ومعنى الدَّوْر: هو توقف وجود الشيء على نفسه، كأننا ندور في دائرة، كأن أقول لك أن الإنسان الآلي صنع ماكينة وهذه الماكينة صنعت الإنسان الآلي نفسه، وهذا كلام متناقض بداهة؛ لأنه يفترض أن الشيء موجود ومعدوم في نفس الوقت، إذ لن يستطيع هذا الإنسان الآلي أن يوجد الماكينة إلا إن كان موجودًا وهي لن توجده إلا إذا كان معدومًا!

وليس في الأمر تلاعب بالألفاظ، فبالتأكيد نحن لا نتكلم عن إيجاد الماكينة لإنسان آلي آخر، بل لنفس الأول، ولا نعني بأن الماكينة صنعته أنها أصلحته مثلًا.



الدَوْر

٣. الترجيح بلا مُرجِّح مستحيل:

معنى «الترجيح»: هو أن هناك شيئًا ممكن الوجود وُجِدَ بالفعل، أي ترجَّح وجوده على عدمه. ومعنى «بلا مُرجّح»: أي بلا سبب، فالممكنات هي التي تقبل الوجود أو العدم كما قدّمنا، وهي تقبل كل واحد منهما بنسبة ٥٠٪ على السواء، فرجحان الوجود لا بدّ له من مُرجح، وباطل بداهة أن يكون هذا المُرجِّح هو الشيء نفسه، وإن كنتَ قد نسيتَ فارجع للقاعدة السابقة وهي أن الدور باطل، إذًا لا بدّ لهذا الشيء لكي يُوجَد أن يُرجِّح جانبَ وجوده شيء غيره.

وأمثلة هذه القاعدة في حياتنا أكثر من أن تُحصى، كأن تجد المصباح أُضيء فجأة بلا سبب، أو شيئًا سقط بلا سبب، في الحقيقة دومًا هناك سبب وإن جهلناه!

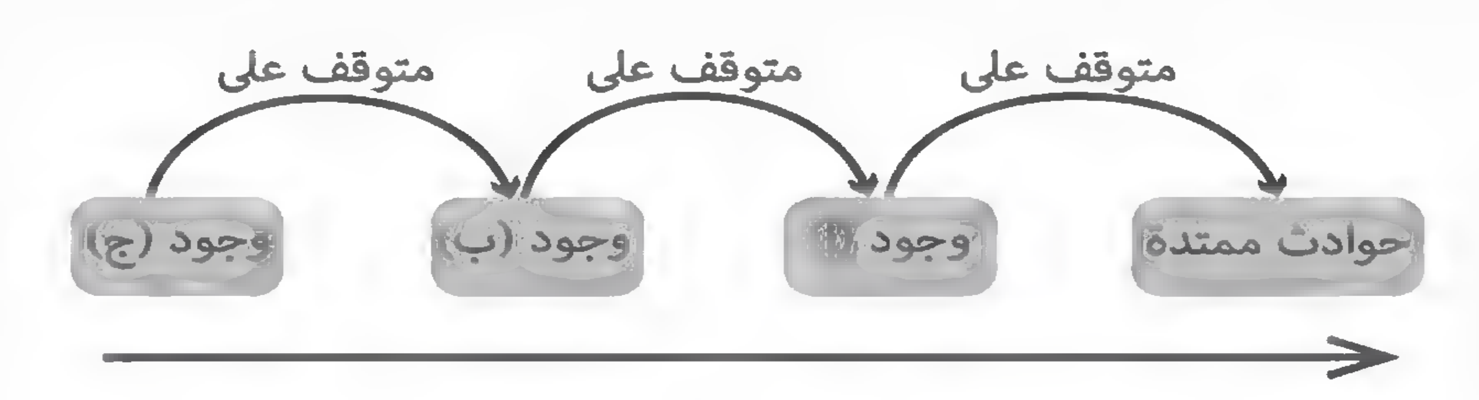
٤. التسلسل مستحيل:

ومعنى التسلسل قريب من معنى الدَّوْر، فالدور أننا نلف في دائرة، أما التسلسل فهو هروب في خط مستقيم، ومعناه بشيء من التقريب أن هناك سلسلة من الأشياء الممكنة متوقفة على بعضها البعض، إلا أنها في النهاية - أي كل السلسلة - وُجدت بلا مُرجّح، كأن أقول لك وجود (س) متوقف على وجود (ص) ووجود (ص) متوقف على وجود (ع) ولكن السلسلة المكونة من (س، ص، ع) ليست متوقفة على شيء بل هي ممتدة إلى ما لا نهاية له من طرف الماضي أو بعبارة أخرى ممتدة إلى ما لا بداية له، فهذا في الحقيقة هروب فقط في الزمان الماضي، إذ أنك مُسلِّمٌ بأن حلقات السلسلة كل واحد منها موصوف بالإمكان، وقد مرّ بنا في القاعدة السابقة أن المُمكن دائمًا يفتقر لمُرجح، فلا معنى لأن أصف مجموع السلسلة بأنها لا تحتاج إلى «مُرجّح يكون ليس من جنس الممكن»، بل يكون واجبًا لذاته، أي لا يحتاج هو إلى مُرجّح لوجوده، والقول بالتسلسل فيه تناقض، لأنه

يفترض أن الشيء الحاصل الآن حصل نتيجة ما لا نهاية من الأسباب قبله، ولو كان كذلك لم يكن سيحصل أبدا لأن الـ«ما لا نهاية» لا تنتهي، فإن قلت أن الشيء حصل مع كونه نتيجة لما لانهاية من الأسباب قبله فقد وقعت في التناقض.

ومثال ذلك أن تضع مصباحا في مُشترك كهربائي، وتوصل آخر هذا المُشترك بمُشترك آخر والثاني بالثالث والثالث بالرابع وهكذا إلى ما لا نهاية، ثم تدعي أن المصباح سيُضيء!

فما لم نصل إلى مُرجّح خارجي لسلسلة الأسباب (وهي المُشتركات المتتالية في مثالنا) توجد منه الكهرباء فإنّ المصباح أبدًا لن يُضيء.



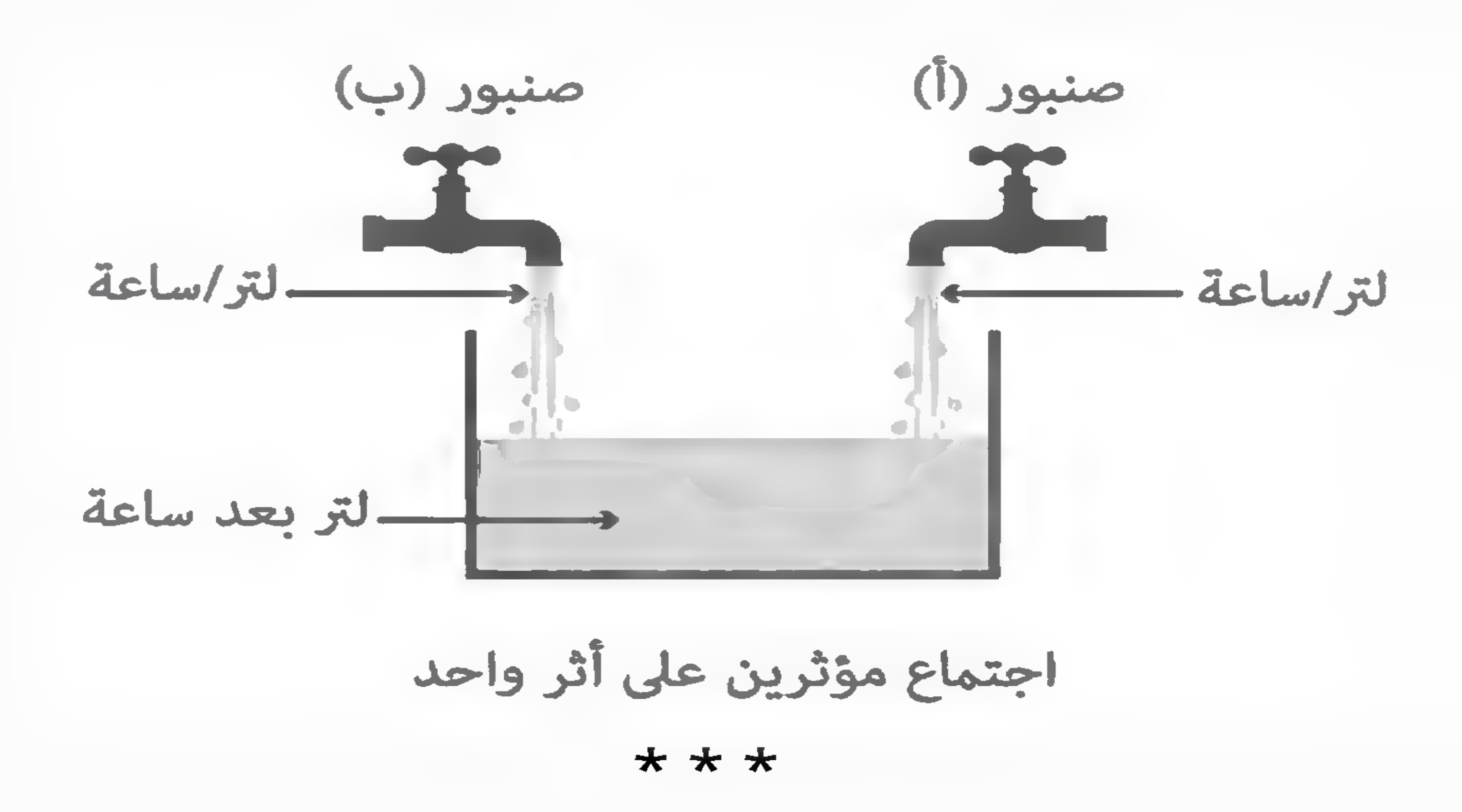
٥. يستحيل اجتماع مؤثرين على أثر واحد:

ومعنى الأثر هو النتيجة الحاصلة من فعل واحد، فعندما تفتح الصنبور فوق إناء فإن امتلاء الإناء نسميه أثرًا للصنبور، فالمؤثر هو الصنبور والأثر هو مقدار الامتلاء.

فإن وُجِد عندنا صنبوران كان عندنا مؤثران لا مؤثر واحد، فبالتالي من المستحيل أن يمتلئ الإناء بنفس القدر الذي كان سيملؤه من صنبور واحد مع وجود صنبورين، أي مؤثرين.

مثال ذلك:

إذا علمت أن الصنبور (أ) يملأ الإناء بلتر في الساعة، والصنبور (ب) يملأ الإناء هو الآخر بلتر في الساعة، فإذا وجدت بعد ساعة مِن فتْحِهما فوق الإناء أن الإناء امتلأ بلتر واحد، فلا محالة أحدهما لا يعمل أو أنهما يعملان بأقل من المعدل. لماذا نجزم بذلك؟ لأنه يستحيل أن يجتمع الصنبوران على نفس الأثر بعينه (نزول لتر في الساعة)، فهذا في الحقيقة تحصيل حاصل أيضا. فكأنك تقول اللتر نزل ولم ينزل.



اجتماع مؤثرين على أثر واحد

* * *

قد ترى أننا تكلمنا في بديهيات وأضعنا وقتك في توضيح الواضحات، ولكن ما أكثر ما تتحول البديهيات إلى خفيات عندما تختلط المفاهيم أو نبدأ في تطبيقها عمليًّا في بحث بعض القضايا المهمة، وهو ما ستظهره الصفحات القادمة بإذن الله.

* * *

بين مستحيلات العقول واستحسانات العقول

مرّ بنا أن المستحيل العقلي هو الذي يرجع إلى مبدأ التناقض، أي اجتماع وجود شيء وعدمه في نفس الوقت، إن هذا الأمر ثابت بيقين في الوجود الحقيقي، وليس مجرد فرضية ذهنية، فعندما أراك أجزم أنك موجود ولست بمعدوم، هذا الأمر لا يختص بتربيتي ولا كوني مصريًّا أو مُسلما، هذه بديهية عقلية لا تقوم على الافتراض، بل تقوم على الإدراك، فثمة حقيقة موجودة بالفعل هي وجودك هنا، تنفي بالضرورة وجودك في مكان آخر.

ولكن هنا مزلق للفكر قلّ من ينجو منه، وهو أنه ليس كل ما نستحسنه بعقولنا فهو مُطلق ثابت في نفس الأمر!

فقد أستحسِنُ شيئا ويراه غيري قبيحا لاختلاف زاوية النظر أو الفلسفة التي يتبناها أو الدين أو حتى الميول النفسية أو الثقافية.

وهذا يكون أخفى ما يكون في الأمور التي يعُمّ استحسانها

بين البشر كالعدل والرحمة، ولكن هذا لا يعني نفي نسبيتها!

ولنضرب مثالا بهذا الحوار الافتراضي بين عدة أشخاص وهميين (هم: سيد، وحازم، ورحيم، ومؤمن) مع رمزية الأسماء المقصودة:

سيد: هذا فقير مسكين جائع سأتصدق عليه.

حازم: ولم تعطه مالك الذي اكتسبته وسعيت فيه وتعبت فيه، وهو لم يعمل ولم يكدح؟

سيد: هذا مالي وجهدي وأنا حرٌّ في أن أتصرف فيه كيف أشاء حتى ولو ألقيته في البحر.

حازم: أنت حرّ ما لم تضر، ولستَ بحُرٍّ في أي فعل يتسبب في الضرر لغيرك، وقد ألحقتَ الضرر بالمجتمع وبالفقير بهذه الصدقة؛ إذ عودته على البطالة، فلولا أمثالك ممن يتصدقون لاضطر هذا إلى العمل. وكيف تساويه بي وقد كدحت وعملت ولم أحصل على مثل الصدقة التي حصل عليها؟

سيد: لا شأن لي بك، وشعورك بعدم المساواة معه لا

يخصني لأنك دخيل علينا، ما شأنك بتصرفي معه؟

حازم: ألست تعوّده البطالة، والبطالة تضر بالمجتمع؟ ثم إن امتنعت عن التصدق عليه وقد اعتاد البطالة ربما يضطر للسرقة أو التسول، والتسوّل يؤذيني ويعطل مصالحي ويُخلّ بالمظهر الحضاري لمجتمعي، ولأني أؤمن بضرورة تساوي الفرص في المجتمع الواحد، فلا معنى لتمييزك له بالعطاء عن سائر الناس.

رحيم: ما أقسى قلبك يا حازم! ألا ترق لهذا الجائع الذي تتابعت عليه الظروف والزمان؟ أليس في قلبك شفقة ورحمة على الضعفاء؟

حازم: الشفقة ينبغي ألا تحملني على الضرر بالغير، فأنت كالأب الذي يرفض القيام بعملية جراحية ضرورية لابنه شفقة عليه من ألم مشرط الجراح، ونسي أن هذا الألم هو الأفضل له ليتخلص من مرضه، وامتناعي عن الصدقة عليه هي الأفضل له ليتعود العمل والكسب ويترك البطالة والتسول.

مؤمن: ولكنك تنسى أن الله تعالى أمر بالصدقة وأثاب

عليها، فأنت تمنعه مما أمره به الله.

سيّد: لا شأن لي بما أمر به الله فأنا لا أؤمن بوجود إله في هذا الوجود، ولكني تصرفت في مالي، فما لكم تتدخلون في شأني؟

حازم: لأن هذا أمر لا يخصّك وحدك.

رحيم: لأنك فعلت ما يوافق فطرتك الإنسانية فأنا أؤيدك فيه.

مؤمن: لأن المال مال الله وأنت مُستخلف فيه، مأمور بالصدقة.

* * *

فهذا الحوار الرمزي البسيط، يوضّح لك كيف أن حيثيات النظر للأمور قد تختلف باختلاف معتقدك وثقافتك، فهل ترى أن هؤلاء المتحاورين يختلفون في وجود الفقير أو عدم وجوده؟ أو أنه يمكن أن يكون أمامهم وفي مكان آخر في نفس الوقت؟

إن ما تستحسنه عقولنا قد يكون نسبيًّا، يخضع لثقافتنا وأفكارنا، ويتغير بتغيرها، وما تظنه مركوزا في الطباع من الشفقة والرِّقة لا يتساوى الخلقُ فيه بالضرورة، فكيف يكون شعور بعض الخلق حجة على غيرهم ودليلا على الحق المُطلق الذي ينبغي أن يكون ثابتا لا اختلاف فيه بين الناس؟

فإن قلت: أجده في نفسي كما أجدني مضطرا لتصديق الحكم العقلي!

قلت: بينهما فارق، فحكمك العاطفي راجع لفلسفتك ومدى تأثرك وهذا أمر يتفاوت الناس فيه، أما الحكم العقلي فهو أمر مُطلق راجع لقانون عدم التناقض ولا يستند إلى شيء آخر، فمجرد وجود عقيدة معينة في داخلك ستنبعث منها العديد من الأفكار والتصرفات تلقائيًّا، أما الحكم العقلي فليس بعقيدة، بل هو نوع إدراك لا يستند لشيء مطلقا، يستوي فيه موقفك من الشجرة بأنها ما دامت هنا فليست معدومة، مع موقفك من الإنسان. أما الرحمة - مثلا - فهي مستندة إلى نظرتك للإنسان هل هو عدو أم صديق، وستختلف باختلاف طبعك ورقتك وستختلف باختلاف معتقدك وفلسفتك.

وقُل مثل ذلك على مبادئ كالعدل والمساواة وغيرهما مما تستحسنه العقول وتظنه حقيقة مطلقة، ولولا خشية الإطالة لفصلنا في كل هذا ولكن لهذا حديث آخر، فتأمل في المعاني يظهر لك ما سكتنا عنه، ويتضح بالمثال غيرُه.



هل هناك فِطرة؟

يذهب البعض إلى أن ثمة فطرة أساسية للإنسان بها يُدرك قبح بعض الأشياء وحسنها.

والمقصود بالقبح هنا أنه يعلم أن هذا الشيء سيِّئ وهذا حسن، فكأن للأشياء أوصافًا ذاتيَّةً يدركها الإنسان بذاته.

بل يذهب البعض لأوسع من هذا، فيزعم أن هناك معارف في هذا الوجود يمكن إدراكها بالفطرة المجردة، كوجود الله تعالى أو وحدانيته.

ويُعرّف أصحاب هذا الزعم الفطرةَ بأنها الهيئة التي خُلق الإنسان عليها، والتي لو تُرك وشأنه بلا تدخل من تأثير التربية والعادات، لاهتدى إليها وحده.

ولستُ أنكر إمكان حصول المعرفة من أوجه شتى، بل ولا أنكر احتمال وجود مثل هذه الفطرة المذكورة، وبالتأكيد لست بغافل عن الآية الكريمة التي ذَكَرَتْها، وسيأتي الحديث عنها لاحقا، ولكن هذه الفرضية تحتجّ على فطرية معرفة

وجود الله بالآية! وهذا ما نسميه بالدور، وهو ترتب الشيء على نفسه، فمن لا يؤمن بوجود الله كيف نستدل عليه بآية تخبرنا بأنه يؤمن بوجود الله!

ويتطرف بعض أصحاب هذا الزعم، حتى يتهموا كل من تشكك في وجود الله - مثلا - بأنه مكابر وأنه يؤمن ولكنه يجحد، وربما يتلون عليه بعض الآيات التي تصف حال بعض مشركي قريش من المعاندين! وليس كل من لم يؤمن بالله معاند، ولم يكن كفار قريش كلهم من هذا النمط، بل لم يكونوا على عقيدة واحدة! إذ منهم الوثني ومنهم الدهري الذي لا يؤمن بوجود إله أصلا، وقد خاطبهم القرآن جميعا بآيات شتى، فتعميم بعض الآيات التي وردت في حق قوم مخصوصين على الجميع خطأ عظيم.

ونحن نُفرّق ابتداء بين معارفنا الدينية التي اكتسبناها بعد الإيمان بالله وبرسوله ﷺ، فسلّمنا صحة خبره عن نفوسنا وعن الحياة الآخرة، ولولا إيماننا به لما كان لهذه المُعتقدات تأثيرٌ في معرفتي بالإنسان، فهناك فرق بين معارفي الدينية، وبين معارفي الأولية التي أثبت بها صحة ديني إجمالا.

فقبل التسليم بالمعارف والأوامر والنواهي الدينية، لا بدّ

من التسليم أولا بصحة هذا الدين في ذاته، ولا يصح أن أثبت صحة هذا الدين في ذاته بنصوص دينية!

وسبب هذا الخلط أن بعض المتدينين وجدوا القرآن يرد على كفار قريش بآيات، فظنوا أن الآيات صارت هي الدليل على الغير، وهذا حق فيه خلط؛ ذلك أن القرآن عربي خاطب العرب، فعندما يقول القرآن الكريم: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور:٣٥] فإنه يُخاطب المسلم بالتعبد بهذه الآية، ويخاطب العاقل - سواء كان مسلما أو كافرا - بالحجة العقلية في هذه الآية، وهي أن الإنسان مخلوق، والمخلوق لا بدّ له من مُوجد، وهذا المُوجد يستحيل أن يكون الإنسان نفسه وإلا لزم منه الدور - وهو توقف وجود الشيء على نفسه - ويستحيل أن يكون هذا المُوجد عدما محضا، لأنه ليس بشيء... إلخ.

فإذا استدل المُسلم على غيره بهذه الآية، من غير توضيح لوجه الدلالة التي خاطب بها القرآن الإنسان، يكون قد غلّب معنى التعبد بالتلاوة وترديد الألفاظ على معنى القرآن وحجاجه، وظن أنها تُليت على العربي المشرك القديم كما تُتلى على الإنسان الأعجمي الحديث!

لهذا احتجنا إلى إعادة صياغة المعاني القرآنية في قوالب لغوية مغايرة؛ ليسهل فهمها عند الإنسان غير العربي.

ويزداد الأمر سوءًا عندما ينطلق المُسلم من قضية ثبتت بالنقل لا بالعقل - كقضية خبر الله عن الفطرة - ليحتج بها على الغير!

فإذا سلّمنا أن ثمّة فطرة حقيقية - كما يزعم أصحاب هذا الاتجاه - وهذه الفطرة هي الإسلام، فكيف السبيل إلى معرفتها؟ وكيف السبيل إلى التفرقة بين عاداتي التي اكتسبتها وبين ما أدعي أنه فطرة؟ والعادات الأولية التي ينشأ عليها الإنسان تكون أشد رسوخا وثباتا في النفس حتى يظن أنها فطرته التي فُطِر عليها، وليس كل ما ينشأ عليه الإنسان من العادات هو بالضرورة موافق للإسلام.

في الحقيقة لا سبيل إلى الجواب على هذا السؤال - أي سؤال كيفية معرفة الفطرة - إلا بأن نقول أننا نعرفها من معرفة الإسلام، هنا نقع فيما نسميه «الدَور»، إذ نستدل بصحة الإسلام أو بصحة بعض أحكام الإسلام بأنها الفطرة، فإذا أردنا معرفة الفطرة قلنا هي الإسلام! فيكون ثبوت الشيء متوقف على نفسه!

إن إيماني بأن الإسلام هو دين الفطرة هو فرع من ثبوت صحة الإسلام عندي أولا، فبعد ذلك أجد هذا الدين يخبرني بأنه دين الفطرة فأؤمن بذلك، أما أن احتج على من لا يؤمن بهذا الدين بأنه ينبغي عليه أن يتبعه لأنه دين الفطرة فسيخبرك: «أي فطرة تتحدث عنها؟»

فإذا ادعى المسلم - مثلا - على الإنسان الممارس للشذوذ الجنسي بأنه يُخالف الفطرة الإنسانية، فسيخبره المُبتلى بهذا الأمر - وأراه ابتلاء بمعصية من واقع إيماني بالإسلام الذي يحرمه - أن فطرته سوّلت له ذلك، فما تدعي أنت أنه فطرة، سيدعي هو عكسه، وأغلب الظنّ أنه صادق في شعوره، وشهوته مستولية عليه تماما حتى يشعر أنه خُلق هكذا.

فإن احتججت عليه بأن الأغلبية من البشر ترفضه وهذا دليل كونه الفطرة، فسيقول لك أنه ينبغي عليك أن تترك الإسلام لأن الأغلبية لا يدينون بدين الإسلام ولا يرونه دين الفطرة! فمنذ متى كانت الحقائق تتقرر بالنسبة العددية؟

ولِمَ نذهب بعيدا؟ ألم يكن سيدنا لوط وحده - مع ابنتين فقط - وسط قرية كاملة تمارس الشذوذ والفاحشة، وترى هذه القرية سيدنا لوطًا هو الشاذ المخالف للفطرة؟

ولو نشأتَ وسط أحد القبائل التي ترى أكل لحوم البشر، كيف يمكنك معرفة أن الفطرة هي في تكريم الإنسان وصيانة روحه؟

فمفهوم كالفطرة، هو مفهوم شديد التأثر بالبيئة والمجتمع والتربية، فمحاولة التمسك به والاحتجاج على الغير به بإطلاق لا يصلح إلا إن سلّم معك بنفس المصادر المعرفية التي تستقي منها مفاهيمك، وحينها يكون الحوار ذا منحى آخر يأتي في البحث في نظرية المعرفة.

إذًا سواء علينا سلّمنا بوجود «فطرة إنسانية» من عدمها، فإننا لا نستطيع أن نعتبر هذه الفطرة مصدرا معرفيا مستقلا نستطيع التمسك به لإثبات معارفنا، إذ هي - لو كانت موجودة - تختلط بغيرها وتنحرف عن أصلها، فلا يمكن تمييزها إلا بمعيار خارجي، وكل ما توقف على غيره لتصحيحه فلا ينبغي أن نعتمد عليه في معارفنا الأولية.

* * *

فإن قلت: فما معنى الآية الكريمة: ﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ

عَلَيۡهَا ﴾[الروم: ٣٠] فالجواب: أن بعضهم قال هي التوحيد، وبعضهم قال هي قابلية الإنسان للامتحان، وبعضهم قال هي قابلية الإنسان للتعلم، وفسرها الكثير هنا بقابلية الحق والتهيؤ لإدراكه، أي استعداد النفس وصلاحيتها لمعرفة الحق، وثمة أقوال أُخر تركتها خشية التطويل والتشعب.

ويشهد للمعنى الأول الحديث في صحيح مسلم «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يُهودانه ويُنصرانه ويُمجسانه» أي يجعلونه يهوديا أو نصرانيا أو مجوسيا، وفي هذا إشارة إلى أنه كان مسلما لولا تربية الأبوين، ولكن على المعاني الأخرى لا يعتبر الحديث نصًّا قاطعا في هذا التفسير، إذ يصحُّ أن يكون المعنى أيضا، أنه كان قابلا للتعلم أو للوصول للحق أو للتكليف لولا أن أبواه يحملانه على معتقدهما.

وعلى كل الأحوال، فسواء قلنا الفطرة هي التوحيد أو قلنا هي قابلية الإنسان للمعرفة، فإن هذه المعاني لا تتعارض مع أن الإنسان يفقد هذه الفطرة وينحرف عنها بالتربية أو بحكم العادات، ولولا وجود الشرع الذي يخبرنا بحقائق نفوسنا كيف كانت، لما اهتدينا لمعرفة هذه الصفة عن النفس الإنسانية، فهذه المعرفة إذًا هي التي جاءت بها الآية وتكلم

عنها الحديث، هي خبر ديني يخبرنا بوصف غيبي لنفوسنا، ولا يصلح أن نستدل به على صحة معارفنا الآن.

* * *

فإن قلت: ألا يمكن للإنسان أن يتصل بهذه الفطرة عن طريق التأمل ورياضة النفس وتهذيبها؟

فالجواب: أني لا أنكر إمكان هذا، ولكن ما الذي يضمن لي أن ما ينتج عن هذه الرياضة ليس وساوس وانحرافات مزاجية أو فلسفات إنسانية دخيلة على الفطرة؟ وأنت أصلا كيف تسعى لشيء لا تعلم يقينا وجوده إلا بدليل خارجي؟ والدليل الخارجي هنا - عندنا كمسلمين - هو الآية، فهي متوقفة في ثبوتها على الإيمان بالإسلام، ولو كنت مؤمنا بالإسلام فإن ثمة معارف أخرى تبعية تضبط لك أي رياضة نفسية تقوم بها وتعتبر أن أي معرفة فطرية ستزعمها ستكون خاطئة لو لم توافق تعاليمها!

فستظل الفطرة إذا مصدرا تبعيا للمعرفة محكوما بغيره في دائرة الإسلام، أما خارج الإسلام فتحتاج لإثبات وجودها أولا، وكل إثبات تدعيه سنقابله بتفاوت الخلق وعدم توافقهم

على منحى واحد من المُستحسنات والمستقبحات، وليس لإنسان سلطة على إنسان بحيث يدعي أن ما تستحسنه نفسه هو الصواب المطلق.



العادة والعقل

هذه قضية أشرت لها عند الكلام على الحكم العقلي ولكني أحببت أن أُفصّل فيها أكثر لكثرة ما رأيت من سوء فهم لهذه القضية وآثاره على فهم الكلام الذي نحن بصدده.

هذه سبع جمل خبرية، تتضمن مبتدأً، وخبرًا يُخبر عن هذا المبتدأ يمكنك وصفه بالصدق أو بالكذب:

١. زيد موجود الآن إذًا فهو ليس بمعدوم.

٢. كل متحرك لا بدّ له من مُحرّك.

٣. البطالة تُسبب إدمان المُخدرات.

٤. الماء يغلي عند درجة حرارة ١٠٠ درجة مئوية.

٥. مريض الالتهاب الرئوي يُشفى بالمضادات الحيوية.

٦. الأجسام الثقيلة تهوي إلى أسفل.

٧. الخمر حرام.

هل هذه الجمل متساوية من حيث مصدرها وقوتها؟

الإجابة لا، فهي تنتمي لدوائر معرفية مختلفة، هناك دائرة العقل وتنتمي إليها الجملتان الأولى والثانية، وهناك دائرة علم الاجتماع وتنتمي لها الجملة الثالثة، وهناك دائرة العلوم الطبيعية وتنتمي لها الجمل الثلاث بعدها على اختلاف تخصصاتها ومجالاتها من فيزياء وطب، وهناك دائرة الشريعة وتنتمي لها الجملة الأخيرة.

فلنُخرِج الكلام على دائرة الشريعة، فهي فرع من إيماني بوجود إله ونبي، فلولا تصديقي لنبي أخبرني بأن الخمر حرام لما وصفت هذه الجملة بالصدق، وكلامنا الآن ليس في هذه الدائرة.

فلننظر إلى الجملتين الأولى والثانية، إنهما يرجعان لقانون العقل الذي يعتمد على مبدأ عدم التناقض، فزيد إن وُجد فهو ليس بمعدوم، والمتحرك لا بدّ له من مُحرّك وإلا لزم الترجيح بلا مُرجّح، إنها لا تعتمد على إيمان سابق أو معتقد ديني.

أما بقية الجُمل من ٣ إلى ٦، فهل هي على نفس الدرجة من الصوابية والحتمية؟

قد تكون الإجابة أن الجملة الثالثة تنتمي لدائرة علم الاجتماع وهو ليس في قطعية الحقائق العلمية الفيزيائية، ولكن ما السبب في هذا التفاوت؟

إن العلاقات الإنسانية في المجتمع متشابكة ومعقدة، فقد يحصل شيء عند اقترانه بشيء آخر، فيغلب على الظن سببية أحدهما في الآخر، فإن اختبرنا هذا الاقتران بعينات عشوائية ووجدنا تفسيرا عقليا مقبولا، غلب على الظن علاقة السببية، فالبطالة مثلا تؤدي إلى الفراغ الذي يؤدي إلى مصاحبة الفاسدين والمدمنين، كما أنها تُصيب بالإحباط والشعور بالعجز مما يدفع إلى محاولة الفرار بالمخدرات، هذه أسباب منطقية تُفسر علاقة الاقتران الحاصلة إحصائيا بين إدمان المُخدرات وبين البطالة، مما يجعلها سببا راجحا لتفسير الظاهرة.

ولكن الأمر يزداد تعقيدا عندما يوجد مجتمع مثلا تنتشر فيه البطالة ولا ينتشر فيه الإدمان، هنا تبدأ عوامل جديدة تظهر في المعادلة بوصفها شروطًا لصحتها، مثل الثقافة

والترابط الأسري والتدين ورقابة الشرطة.. إلخ.

إذًا فكثرة الشروط والقيود والاحتمالات أضعفت من علاقة السببية، فلم تجعل النتيجة مطَّردة دوما كما في الجملة التي تليها عن درجة غليان المياه.

فكثرة الاطِّراد وقلة تخلف النتيجة أحد أهم العوامل المؤثرة في علاقة الأشياء ببعضها، وبتفاوتها يتفاوت جزمنا بعلاقة السببية واطِّراد الحُكم.

قد تقول: ثمة أمر آخر - سوى الاطراد والاستمرارية - لا ينبغي إهماله، وهو أننا في حالة غليان الماء نُشاهد تمدد الجزئيات وسرعة حركتها، إننا نُشاهد ما تفعله الحرارة المُكتسبة، فهي ليست فرضية بين أمرين مُقترنين كما في علم الاجتماع، بل مشاهدة للأثر والمؤثر.

وأقول: غاية ما في الأمر أنك ازددت إدراكًا لسلسلة الأسباب، فبدلًا من أن ذهنك كان يقفز من درجة الحرارة بوصفها سببًا للغليان بوصفه نتيجة، صرت تنظر لسلسلة الخطوات التي تقطعها الحرارة للوصول للنتيجة، فلاحظت التمدد والحركة وانتقال الحرارة.. إلخ، وهذا لا يَخرج بنا عما

قلناه، وهو أنه لولا الاقتران بين كل خطوة والتي تليها واطِّراد هذا الاقتران لما استنبطنا قانونا فيزيائيا أو رياضيا يعبر عن الحقيقة الفيزيائية.

لن أتكلم في قضية التأثير وهل السبب مؤثر بذاته أم لا فهذا بحث آخر ليس هذا موضعه، ولكن لِنَسِرْ على نفس المقياس، هل استوعبت كثرة العوامل التي تضبط لك عملية الاطراد في حقيقتك الفيزيائية كنسبة الأملاح في الماء وتأثير الضوء على الانتقال الحراري - فرضًا جدليًّا - وتأثير الجاذبية، بحيث لو جربت نفس التجربة في كوكب آخر هل ستحصل نفس النتائج؟

إن غاية ما في الأمر أن قوانين الطبيعة تفسر لنا العلاقات المُطردة بين الأشياء في ظروفها «العادية»، فإن تغيّرت بعض العوامل أو الشروط، فإن قوانيننا لن تعمل بنفس الشكل، والمقصود بالعادية هي الظروف المُطردة المستمرة دوما.

وهذا يتضح في المثال الخامس أكثر من غيره، فما أكثر ما يموت الناس بالالتهاب الرئوي رغم تناولهم للدواء لوجود مشاكل منعت من فاعلية الدواء أو قابلية الجسم له،

فالمقصود دون الدخول في تفاصيل فنية خارجة عن اختصاصنا أن قوانين العادة لا تعمل إلا في شروط صارمة جدا نُعبر عن مجموعها بـ «العادة»، فلولا الاطراد في هذه الشروط والظروف لما حققت الأسباب نتائجها.

إذًا فنحن ندرك القوانين الطبيعية في ظروفها العادية فقط، وهذا القدر هو ما يكفيني الآن هنا.

والأمر يختلف تماما في الحُكم العقلي، فهو إدراك لحقيقة ثابتة غير متوقفة على شيء، إنه مبدأ مُطلق مجاوز للشروط العادية، لا يتوقف إدراكه على اطراد أو تكرر.

فلو تخيلنا إنسانًا عاقلًا وُجِد فجأة، ولم يمرّ بأي خبرة في حياته ولم يرَ نارا ولا ماء ولا حرارة ولكنه عاقل - والعقل غير التجارب والخبرات - سُئِل: «أيمكن أن تكون موجودا الآن ولست بموجود؟» لنَفى قطعًا، ولو سُئل: «أتحرق هذه النار هذه الورقة؟» أو أتغلي هذه المياه عند ١٠٠ درجة؟ لتوَقف عن الجواب حتى يراها تحدث ولو مرة.

ولو تأملت لوجدت معظم معارفنا اليومية ووعينا بالأشياء وحكمنا عليها؛ كلها أسيرة التجارب والمعارف العادية - على

اختلاف نسبة اليقين فيها - فلا أدعي أن نسبة النتيجة ثابتة في كل علاقة عادية كما وضحت في الفرق بين مثال الالتهاب الرئوي وغليان الماء، ولكن لو تخيلناه خطًّا مستقيما من المعارف العادية أدناه معارفنا الظنية - التي تُسمى حدسا - كالكثير من قوانين الاجتماع وعلاقة السببية في السلوكيات الإنسانية، وأعلاه القطعيات العادية التي لم يخبر البشر - حتى الآن - نتيجة مغايرة لها، كالموت عند قطع الرقبة وعدم قدرة الإنسان على الطيران وسقوط الأجسام لأسفل بفعل الجاذبية.. إلخ، فكلها ستقع في دائرة الخبرة الإنسانية وتتوقف في معرفتها على العادة والتكرر، حتى وإن كان بعضها عرفنا سببه القريب من قوانين فيزيائية. وحتى ولو كانت معارف مُطردة وثابتة من حيث العادة، إلا أنها قابلة لأن تتخلف ولا تحدث النتائج المعتادة إذا قمنا بتغيير شيء من أطراف المعادلة، وهذه دائرة البحث العلمي أي محاولة خرق العادة.

قد تقول: «في النهاية محاولة خرق العادة لا تخرج عن قوانين الطبيعة والكون»، والجواب: يكفيني هنا أن أبين إمكان تخلّف العلاقات العادية بين الأشياء حتى ولو ظللنا داخل دائرة القوانين الطبيعية للكون، ومع ذلك لا بأس أن أشير إلى أنه حتى هذه القوانين هي نسبية في كوننا هذا

وظروفنا التي أدركناها تلك، وهذا حديث ربما تأتي الإشارة إليه في موضع لاحق إن ناسب السياق.

فهذا بعض التوضيح أردتُ به مزيد البيان للتفرقة بين العقل والعادة.

* * *

ترتيب الأدلة

تكلمنا عن المعرفة العقلية التي تستند إلى العقل، وفرّقنا بينها وبين المعرفة العادية التي تستند إلى العادة والتجربة، وأشرنا في تلميح سريع إلى اختلافهما عن المعرفة الشرعية التي تستند إلى النقل عن الشرع.

غرضي الآن أن أبين كيف تعمل هذه المعارف في نفسي، وكيف تترتب، وما المُقدم منها وما المؤخر؟ وسأتكلم عليها من زاويتين مختلفتين:

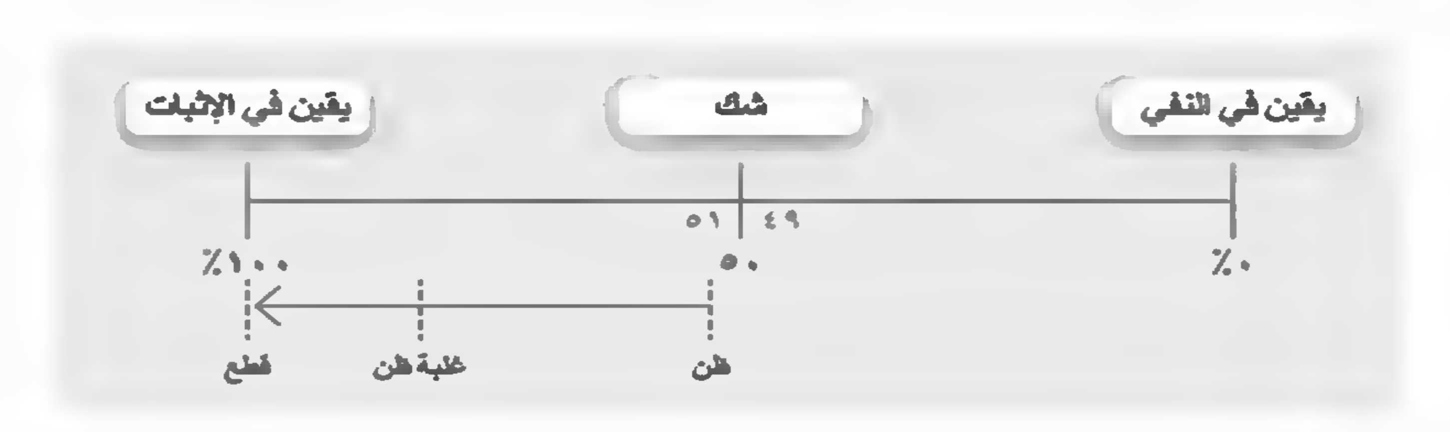
الزاوية الأولى: في ترتيب هذه المعارف من حيث إمكان الوصول فيها للقطع من الظنّ.

الزاوية الثانية: في ترتيب حصول هذه المعارف باعتبار تدريج الحصول في النفس، بمعنى ما السابق منها وما اللاحق للثاني؟

أولا: ترتيب هذه المعارف من حيث إمكان الوصول فيها للقطع من الظنّ:

المقصود بالقطع هو نسبة القناعة بنسبة ١٠٠٪ بحيث لا يمكن أن تتبدل قناعتك مهما حصل، وذلك مثل يقينك في وجودك أو أن الأربعة ضعف الاثنين.

فإن كان بنسبة ٩٩٪ مع احتمال - ولو ضئيل - فهذا لا أسميه قطعًا، بل هو غلبة ظنّ، ولكن غلبة الظن تتفاوت قوةً وقدرًا، نستطيع أن نسمي نسبة ٧٦٪ من الظن «غلبة ظن»، ولكن مجرد الميل فقط نسميه ظنًّا بدون قيد «غلبة» الظن.



بالتأكيد التعبير الرقمي بنسبة مئوية الذي استخدمته هنا هو لمجرد التقريب، وإلا فلا قياس حقيقي للقناعات، ولكنك تجد من نفسك تفاوتا في جزمها وتصميمها على الأفكار.

ولن أطيل في هذه القسمة الآن - حيث من المأمول أن أخصّ قضية المعرفة بكتاب مستقل بإذن الله - ولكن الغرض

هو تقسيم تفاوت معارفنا بين الظن وغلبة الظن واليقين.

والذي يفيد اليقين من المعارف هو أشياء محدودة أهمها العقل - بمعنى قانون عدم التناقض - والتواتر والحسّ السليم.

أما التواتر - وهو حالة معينة يصل إليها الخبر المنقول - فقد تكلمت عليه في كتاب «كيف وصل إلينا هذا الدين» بشيء من التوضيح المُختصر، وأما الكلام على الحسّ وشروط اليقين فيه، وما يتفرع عن دائرة الحس من القوانين العادية وقوانين الكون المُدركة لنا وتفاوت القوانين العادية بين الاستحالة العادية والإمكان العادي.. إلخ. فلنؤخر الكلام عنه للكتاب الموعود عن المعرفة الإنسانية، حيث إننا لن نستخدمه في هذا الكتاب ولن نعتمد عليه، إذ دائرة بحثنا وراء المحسوس، وليست المعارف حكرًا على المحسوسات فقط، فمن المعارف الهامة ما يأتي من دائرة العقل والأحكام العقلية، وهذا ما نحن فيه الآن.

والذي يهمني هنا أن ما ثبت بالعقل مما حكمنا عليه بأنه من الواجبات أو المستحيلات أو الممكنات العقلية هو من دائرة المعارف القطعية عندي التي لا أشك فيها، بشرط تصحيح

المقدمات وخطوات التفكير.

لذا فالقطعي عندي من المعارف إذا تعارض مع ما يتطرق إليه الاحتمال - والذي نسميه ظنًّا أو غلبة ظنّ - فبالتأكيد أُقدِّم اليقينيّ وأجزم بأن الظني حصل فيه خطأ.

فلو أخبرني أحدهم أن بندول الساعة يتحرك وحده بدون أي سبب وأقسم على ذلك فلن أصدقه، حتى وإن خفي علي سبب حركته من الجاذبية أو غيرها من أسباب الحركة، ولكن لولا قناعتي أن الترجيح بلا مُرجّح مستحيل لما جزمت بخطئه هذا.

فإن قرر أن يُثبت لي رأيه ببرهان جدلي أو بمعجزة، فلن أصدقه، لأن قانون العقل لا يحتمل النقيض ولا يمكنني دفعه عن نفسي.

فالقطعيات هي أقوى معارفنا، وعلامتها عدم قابليتها للنفي، فلا تقبل النفس محاولة نفيها، والكلام فيها طويل نكتفي فيه بهذا المقدار.



ثانيًا: في ترتيب حصول هذه المعارف باعتبار تدريج الحصول في النفس:

لن أتكلم هنا عن تطور المعارف لدى الإنسان من طور الطفولة إلى الشباب، ولكن الذي أعنيه هنا أن في لحظة التعلم وترتيب المعارف السابقة - بغض النظر عن أيها سبق في الحصول - يُعاد تسكين كل نوع من المعرفة في هرم معرفي وترتيب هرمي للأشياء.

فمثلا أنا لا أصدق في تحريم الخمر ووجوب الصلاة ما لم أصدق بصدق النبي ﷺ في نبوته، ثم أصدق المُخبرين عنه في نقلهم لهذا الحكم على أنه من شريعته، وبداهة لا بدّ أن يسبق هذا تصديقي في وجود إله أرسله.

فإن كنت أؤمن بأن الصلاة مفروضة ولا أصدق بنبوة سيدنا محمد فهذا خللٌ في ترتيب معارفي، وعكسٌ لمنظومة الأفكار وترتبها على بعضها.

هذا ما أعنيه بأن المعارف مترتبة على بعضها ترتبًا هرميًّا.

ووظيفة العلم الصحيح أو المنطق هي ترتيب المعارف الإنسانية ترتيبًا صحيحًا، يراعي هذا التسلسل المنطقي بين عناصرها، فقبل تعلم العلم ومعرفة قضية ما، تكون الأفكار مشوشة وتكون أشبه بمجموعة معارف متناثرة هنا وهناك - الصحيح والفاسد منها - ولا تنتبه إلى ما الذي انبنى منها على الآخر، فضلا عن أن تستطيع تمييز الصحيح منها من الفاسد.

الذي يهمني هنا - في هذا الكتاب - هو بيان ترتيب المعارف عندي في منظومة تراتبية تنبني على بعضها البعض، فكما أشرت: أحد ثمار العلم هو أن تعيد ترتيب معارفك وتمييز الصحيح منها من الفاسد.

إن أول المعارف التي ستكون بمثابة الأصل الذي ينبني عليه ما سواه هي معارفي القطعية، من الحسيَّات التي

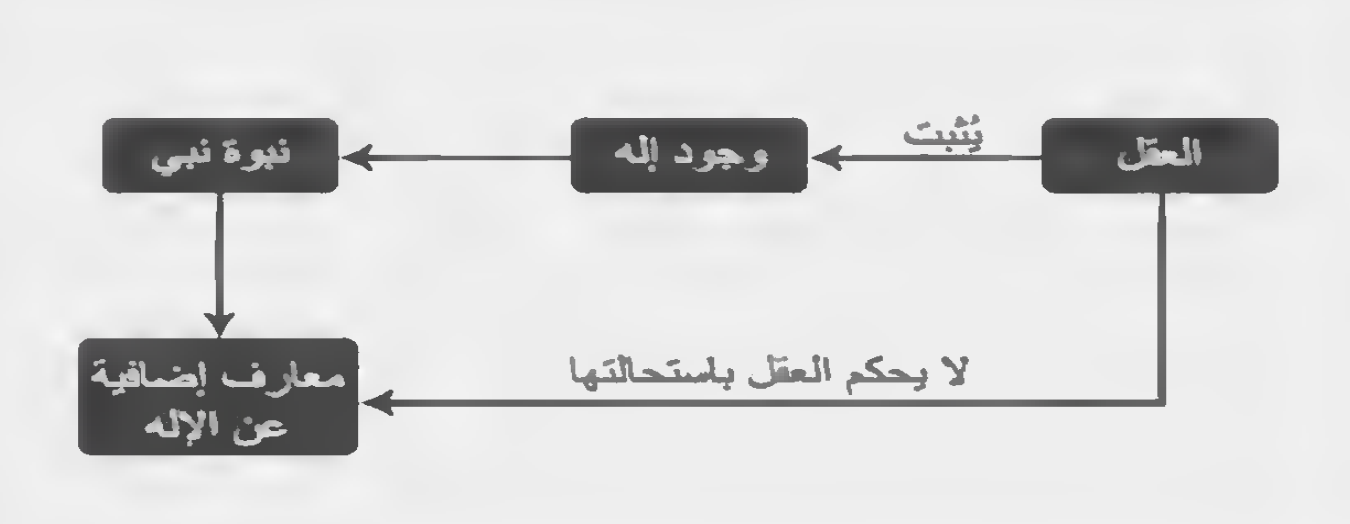
أدركها والمتواترات الثابتة، كمعرفتي بوجود الصين ولو لم أرها، والعقليات أي المعارف التي تستند إلى قانون عدم التناقض.

بدون هذه الثوابت المعرفية تُصبح أي معرفة مستحيلة، فبها أبدأ في التفكير وأنطلق منها للوصول إلى غيرها.

فمعرفتي بوجود إله منبنية على نظر عقلي أثبت لي وجود إله لهذا الكون، ودلني العقل على بعض صفاته التي ينبغي ليكون إلها أن يتصف بها - وهو ما سنوضحه بعدُ إن شاء الله - ودلني أيضا الدليل اليقيني على صدق معجزة النبي ﷺ فدلتني على صدق نبوته - وهو أمر سنفرد له كتابًا مستقلاً بإذن الله - ثم دلني هذا النبي على بعض صفات الله التي ما كنت لأدركها بعقلي، ولا ينفيها عقلي، ودلني هذا النبي أيضا على جواب أسئلة كثيرة عن كيف يعاملني الإله وكيف يحاسبني وبماذا كلفني؟

ولم أجد في عقلي ما يتعارض مع هذه الأمور - بمعنى أن يترتب عليها شيء من التناقض - حتى وإن شعرت أن بعضها غير متوافق مع قيمي أو مبادئي أو ما أُحب وما أكره وما أستحسن، وهذا أمر سيأتي الحديث عنه في موضعه إن شاء

الله.



إن محاولة معرفة كل شيء عن الإله - الذي هو غيب عنا - بالعقل جنون، كما أن إلغاء العقل بالكلية في معرفة الإله أيضا جنون.

فإثبات وجود الإله قضية عقلية، ومعرفة بعض مراد الإله أو أفعاله قضية نقلية تتوقف على الخبر الصحيح عنه، شريطة ألا يكون الخبر بأمر مستحيل عقلا، فإن المستحيل لا وجود له، فيكون الخبر عنه كذبًا أو خطأً.

* * *

الحقيقة والمفهوم

إذا كانت عندك أربع برتقالات تريد توزيعها على شخصين بالتساوي فإنك تعطي كل واحد منهما برتقالتين. هذه من البديهيات التي تعلمناها ونحن أطفال.

ما الذي فعلته هنا؟ إنك «قسَمت عدد» البرتقالات على «عدد» الأشخاص، ولم تقم بمجرد التوزيع العشوائي، هذه القسمة هي عملية ذهنية دارت في ذهنك، والإعطاء عملية حسيّة إن كانت بالفعل عندك برتقالات وأشخاص.

فتحويلك البرتقالات لعدد والأشخاص لعدد، ثم قيامك بعملية رياضية بين العددين تُسمى قسمة أو جمع أو طرح، وهو عمل ذهني قائم في الأساس على معنى حقيقي موجود في الحس.

ومن الخطأ الذي توارثناه في التعليم أن تستمر علاقتنا بالأرقام كأرقام بدون الانتباه إلى أن الأرقام في الحقيقة هي تعبير عن موجودات حقيقية سواء من الأجسام أو الأوزان أو الحركة.. إلخ، ولكننا للتدريب على العمليات الحسابية صرنا

نتعامل مع الأعداد كمفاهيم ذهنية مجردة لا وجود لها في الحقيقة.

إذًا هناك فرق بين المفهوم الذهني الذي يكون لا وجود له إلا في العقل فقط - كمفهوم المليار والألف والواحد - وبين وجود مصداق لهذا المفهوم في الواقع الحسي، فنقول: شخص واحد وألف برتقالة ومليار إنسان يعيشون في الهند.

في الحالة الذهنية المُجردة، عقلي أنا هو الذي انتزع المفهوم وتصوره وحكَمَ عليه، وفي هذه الحالة - أي حالة انتزاع المفهوم من الوجود الحقيقي - يكون عقلي هو الذي عبّر عن الوجود بمجموعة من المفاهيم ليقوم بعد ذلك ببعض الأعمال الحسابية لتحديد أحد أنواع العلاقات بينهم وهي - مثلا - القسمة والضرب والجمع والطرح.

إذًا فليست كل المفاهيم تصنعها عقولنا، بل بعض المفاهيم - أو الكثير منها على الحقيقة - تنتزعها عقولنا من وجود حقيقي ملموس.

وسواء وضعت اللغة لهذا المفهوم مصطلحًا خاصا به يعبر عنه - كالأرقام - أو لم تضع له - كبعض المشاعر التي يقصر

الوصف عن بيانها - فهذا لا ينفي وجوده، ولا يُقال إن المصطلح أو المفهوم هو الذي أوجد المعنى، بل المعنى هو الموجود سواء وجدنا له مصطلحا أم لا.

من المهم هنا التنبه إلى أننا إذا تحدثنا عن البرتقالة - في حال وجودها أمامنا - كمفهوم في أذهاننا سنجد لها مقابلاً في خارج الذهن فهي موجودة، ولكن إذا تحدثنا عن العدد وحده فلا مقابل له في خارج الذهن فهو معدوم.

* * *

هناك - أيضا - بين الموجودات علاقات تنشأ كـ«ملكية» الشخص للبرتقالة أو «أبوة» الأب لابنه، فهي علاقة نشأت بين موجودين ولكن ليس لها وجود في الخارج ولنسمها الاعتبارات مثلًا، لأنها تتغير باعتبار الجهة التي ننظر منها فنفس علاقة «الأبوة» من جهة الأب ستكون «بنوة» من جهة الابن، و«ملكية» الشخص للبرتقالة بسبب أنها في يده والعرف بالنسبة له أن من في يده شيء يملكه، قد يزعم شخص آخر عدمها (الملكية) لأنها ملكه بحكم القانون وأوراق تثبت ملكيته لها، فالمفاهيم تشير إلى موجودات ومعدومات واعتبارات! والاعتبارات لا وجود لها في خارج

الذهن ونستطيع وضعها مع المعدومات - باعتبار القسمة العقلية - ولكن لأهميتها ولارتباطها بالموجودات أفردنا لها قسمًا.

* * *

إذا فتعبيرنا - فيما سبق - عن الاستحالة العقلية بأنها اجتماع النقيضين، لا يعني أننا اصطلحنا على مفهوم اسمه اجتماع النقيضين وقررنا أن يكون مستحيلا، بل معناه أننا أدركنا أن الموجود لا يكون معدوما في الحقيقة والعكس، فسمينا هذا الإدراك بالاستحالة العقلية.

إننا سنتكلم بعد قليل عن مفهوم كالمكان والحدوث وغيرها من المصطلحات التي تُعبر عن معانٍ، فلا تقف عند الألفاظ ولا تظنّ أن هذه مجرد اصطلاحات، بل تأمل حقيقة المعنى في ذاته وهل هو ثابت ومتحقق في الواقع أم لا بغض النظر عن مسماه، فحينها تجد أن المسألة ليست لفظية بل هي بحث في حقيقة الأشياء الموجودة وضبط لتصوراتنا عنها.

إلا أن المُشكل هو عندما يكون المفهوم «معنى» أوجده

العقل أو العُرف أو القانون، وبدأنا نتعامل على أساس وجوده كشيء متحقق بالفعل!

فمعنى مثلاً كالملكية هو شيء لا وجود له في الحقيقة، بل هو عبارة عن علاقة أقامها المجتمع أو القانون أو الشرع بين شخص وشيء، وسماها ملكية، فبدأنا نتعامل مع هذا المفهوم كشيء موجود حقيقة وحسًّا.

وليس المُشكل عندي في أن نفعل ذلك، ولكن المُشكل أننا نظن أن الموجودات الافتراضية تلك هي موجودات ثابتة في نفسها كثبوت الموجودات الحسية، في حين أنها ثابتة بغيرها، أعني الشرع أو القانون أو العُرف.

فهذه الموجودات لولا القانون - مثلا - لما كان لها وجود، ولكن لطول التعامل معها واعتياده صرنا نتعامل معها كشيء ثابت في نفس الأمر وننسى أنها فرع من شيء آخر اسمه القانون، فإن كنت لا أعتقد في هذا القانون فإن هذا المعنى سينتفي تلقائيا ويتلاشى.

الأمر بخلاف قولي «أنت حادث»، وأعني بالحدوث هنا أنك مسبوق بالعدم، فلم تكن ثم كنت، إن هذه حقيقة لا تستند

على شيء في وجودها، بل هي موجودة وغير متوقفة على قانون أو شريعة أو عقل لتخبرني أنك حادث، بل العقل هنا يدرك معنى وجودك المسبوق بالعدم، فيبحث لهذا المعنى فيسميه حدوثا أو خلقا أو غيرها من المُسميات، وأقول «يدرك» لأنه دليل وليس هو الذي أوجد هذه الحقيقة.

إذا فنحن أمام ثلاثة أنواع من المفاهيم:

١. مفاهيم حقيقية ينتزعها العقل من الوجود الحقيقي، كمفهوم البرتقالة لا البرتقالة نفسها.

٢. ومفاهيم عقلية يفترضها العقل ويتعامل معها، كالأعداد.

٣. ومفاهيم افتراضية يفرضها مصدر ما فيتعامل معها العقل بوصفها موجودات حقيقية، مثل امتلاك الشخص للبرتقالة، وهي - أي الملكية - علاقة نشأت بين موجودين حقيقيين بعُرف أو بشرع أو بقانون.

هذا النوع الأخير نظنه أمرًا ثابتًا في نفس الأمر، وهو الذي يسبب نوعًا من التشويش ولا سيما إن طال زمانه واستقر في الأذهان مفهومه.

مثال ذلك: مفهوم مثل مفهوم العدل! فهو معنى اصطلحت عليه بعض الفلسفات أو التشريعات أو حتى الديانات، وسمّت أنواعا معينة من العلاقات بين الأشياء عدلا، وليكن مساواتي بين أولادي في الهدايا أو تسليمي الأجرة للأجير بعد فراغه من عمله.

إن الذي وُجد في الحقيقة هو علاقة، تنفر منها النفس أو تذمها الشرائع تسمى الامتناع عن تسليم الأجرة للأجير، ولكن هذا الامتناع في ذاته ليس بشيء سوى الامتناع، ولكن بحثت اللغة عن وصف لنفور النفس أو لذم الشرائع فسمته ظُلما، وليس في الوجود الحقيقي سوى امتناع عن دفع الأجرة ونفور للنفس.

هنا يبدأ المصطلح في الظهور الافتراضي فيتحول توصيف هذه العلاقة لمعنى نسميه ظلما، ثم يستمر هذا المعنى في التوارث والبقاء حتى نظن أنه شيء حقيقي ثابت في الوجود في حين أنه ما كان إلا مجرد علاقة بين أشياء لا أكثر.

الفرق بينه وبين حكمي بوجودك بعد أن لم تكن، أن وجودك بهذه الصفة هذا أمر ثابت بالفعل، أما ذاك الظلم فهو محض

علاقة افتراضية بين انفعال نفسي وفعل حسي، يربط بينهما العقل فيسمي هذا الرابط ظُلما.

فالموجودات الافتراضية لا وجود لها في الحقيقة، بل هو وجود افتراضي يصنعه العقل، أما الوجود الحقيقي فوجود ثابت في نفس الأمر يُدركه العقل ويُعبر عنه المصطلح.

* * *

المفاهيم

علاقتنا مع الله في كثير من الأحيان تبدأ من إدراكنا للكون الذي خُلق لنا، والحقيقة أن كل ما فيه هو من شواهد الألوهية ولكننا اعتدناه فصرنا نبصره بنصف عين، وكثير من الحقائق تصير خافية عندما نبصرها بنصف عين بسبب العادة والإلف.

ولكن لكي يحسُن استغلالنا للكون في استدلالنا ورحلتنا المعرفية نحتاج إلى الانتباه لكثير من المفاهيم والحقائق الكونية التي نحيا وسطها ولا ننتبه لها.

قد ترى فيما يأتي ترفا فكريا في تعريف المعروف وتوضيح الواضحات، ولكن رجائي أن تصبر ولا تتجاهل هذه الواضحات، فما أكثر ما تخفى الأشياء الواضحة عند الانشغال بالتفاصيل المهمة.

ولأن اللغة حمّالة أوجه، فسنضطر إلى استخدام بعض المصطلحات الفلسفية بدلا من الكلمات الأبسط لحاجتنا إلى الدقة في معنى اللفظة المستخدمة، فلو اخترنا الكلمة

الأسهل ربما تشوش المعنى لوجود مدلولات مسبقة في ذهن القارئ، فكانت المصطلحات المُستخدمة رغم غرابتها أسهل في تحصيل المقصود وعدم حصول لبس في الفهم.

وحتى نسهل على أنفسنا الطريق سنبدأ في شرح عدة مصطلحات بشكل تدريجي، نستخدمها بعد ذلك في قضايا العقيدة.

* * *

الحدوث:

أقصد بالحدوث هو كون الشيء مسبوقا بعدمه، أي أن كل ما لم يكن موجودا ثم كان: نسميه حادثًا، فالحدوث هو إثبات وجود طارئ للشيء ويكون هذا الوجود الطارئ مسبوقًا بعدمٍ لهذا الشيء، أيا كان زمان حدوثه من يوم أو مليار سنة.

فأنا حادث، إذ لم أكن موجودًا ثم أصبحت موجودًا من عدة سنوات، والشمس حادثة إذ لم تكن موجودة ثم أصبحت موجودة من ملايين السنوات، وبغضّ النظر عن سبب

وجودها، المهم أنها أتى عليها زمان لم تكن فيه موجودة.

فكل شيء لم يكن موجودًا ثم أصبح موجودًا فهو حادث.

القِدم:

هو نقيض الحدوث، وهو نفي العدم السابق، فكل شيء أثبتنا أنه لا بداية لوجوده فهو قديم، ولا نقصد أنه قديم بمعنى مُضي زمان كثير على وجوده، بل نقصد أنه قديم بمعنى أنه لا مفتتح لوجوده، أي لا بداية له.

وليس في تصور وجود مثل هذا بمستحيل عقلي، إذ الاستحالة التي يحكم بها العقل: أن يوجد شيء «حادث» لا مبتدأ لوجوده، فهذا تناقض لأنك ادعيت حدوثه وعدم حدوثه معا.

ومن المُستحيل العقلي أيضا: وجود شيء من «الممكن» العقلي قديم أي لا بداية لوجوده، إذ الممكن يحتاج دوما لمُرجِّح لوجوده، فادعاء قِدمه - أي وجوده غير المسبوق بعدمه - هو إثبات لترجُّح وجوده على عدمه من غير مرجِّح، والترجيح بلا مُرجِّح من المستحيلات العقلية، كما مرّ بنا.

فبين مفهوم (الإمكان) ومفهوم (القِدم) تناقض، إذ الإمكان يعني احتمال العدم، و(القِدم) يعني عدم احتمال العدم!

أما وجود شيء ليس بممكن ولا حادث، ويكون هذا الشيء موصوفًا بالقِدم، أي لا مفتتح لوجوده، فليس بمستحيل عقلي، بل غاية الأمر أننا لم نعتد وجوده، فهو أمر غير معتاد إذ إننا لم نُشاهد في حياتنا إلا الأشياء الحادثة، ولم نشاهد شيئا ليس بحادث، ولكن عدم رؤيتنا لشيء قديم لا يعني عدم وجوده، إذ إن عدم الوجدان ليس دليلا على عدم الوجود كما مرّ بنا، والشخص الذي لم يشاهد اللون الأزرق مثلا لا يستطيع تخيله ومع ذلك لا يصح منه أن يجزم بعدم وجوده.

استطراد جانبي:

البعض يتوهم أن سؤال «مَن خلق الله؟» معضلة عقلية، في حين أنه يتضمن مغالطة واضحة، إذ إن السؤال عن مخلوقية شيء تعني أني مقرّ بأن هذا الشيء مخلوق أي من الممكن، ومسبوق بحدث، في حين أننا نؤمن أن الإله قديم واجب الوجود - وهو ما سيأتي إثباته إن شاء الله - أي أنه ليس بحادث ولا ممكن، فبالتالي لا معنى للسؤال عمّن خلقه

لأنه ببساطة لم يُخلق!

أما أن يكون هناك شيء لم يُخلق فلا إشكال فيه، وليس هذا كالترجيح بلا مُرجّح، لأن هذا الأخير مرفوض فقط في حالة الممكن الذي يحتاج دوما لمُرجّح لا في حالة الواجب، وسيأتي مزيد توضيح لهذه النقطة لاحقا بإذن الله.

البقاء:

هو نفي العدم اللاحق، فهو نقيض الفناء، فالفناء هو انعدام الشيء بعد حصوله، والبقاء هو عدم قابلية الشيء للفناء، فهو امتداد الوجود، وهو أمر واجب عقلا لكل ما ثبت قِدمه، إذ أن القديم ليس من «الممكن» العقلي، إذ الممكن ما يحتمل الوجود والعدم، والقديم لم يحتمل العدم السابق، فلا يحتمل العدم اللاحق، إذ لو احتمله لكان ممكنا، ولو كان ممكنا لاحتاج إلى مُرجّح في أول وجوده، وهذا معنى القاعدة العقلية التي تقول: «ما ثبت قِدمه استحال عدمه».

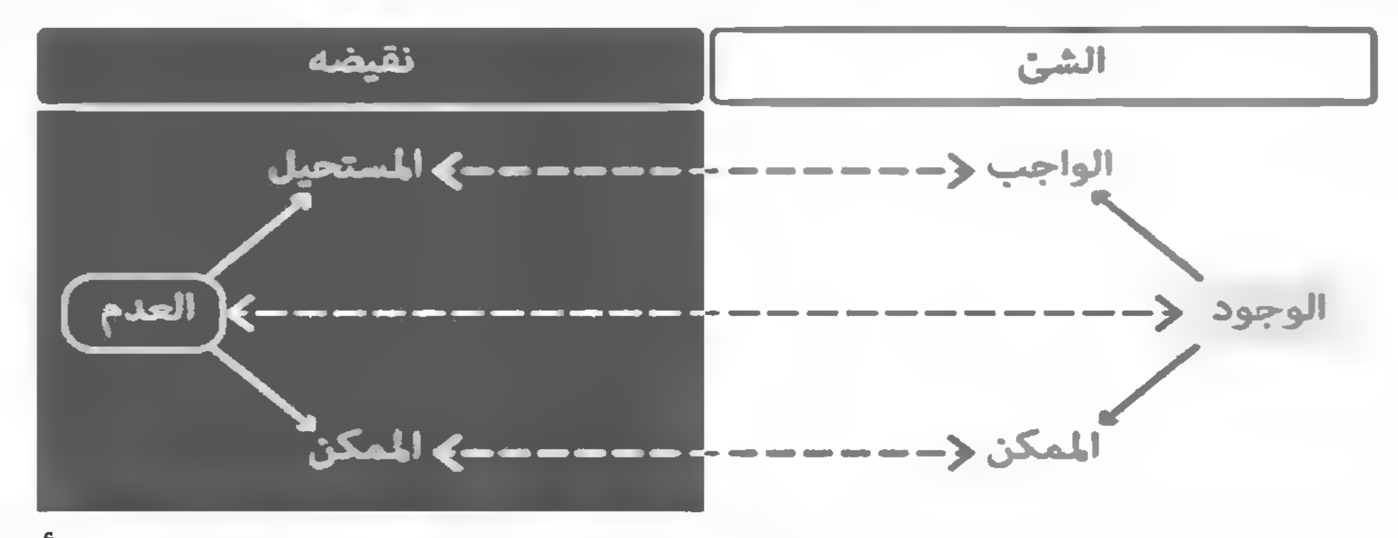
ولتوضيح ذلك بشيء من البيان نقول: هناك ما يُسمى بـ«القابلية للشيء»، فليس كل شيء قابلًا لكل شيء.

فالثوب مثلًا لا يوصف بأنه ذكي أو غبي أو عالم أو جاهل، فهو غير قابل للوصف بالذكاء ونقيضه، ولا بالعلم وعدمه، وذلك لأنّ المُصحح للاتصاف بهذه الأوصاف هو الحياة أو العقل، وهو ليس موصوفًا بالحياة ولا بالعقل.

فهنا انتفى عن الثوب الشيء ونقيضه، لا من باب حصول التناقض، بل من باب «عدم قابلية المحل للاتصاف بالشيء».

والشيء القابل للعدم يكون في الحقيقة قابلًا للوجود الممكن، فالوجود المُمكن هو نقيض العدم، لأن الشيء يقبلهما على التساوي، أما إذا كان الشيء الموصوف «واجب الوجود» فهنا ينتفي عنه احتمال العدم أصلا، إذ نقيض «الوجود الواجب» هو «استحالة الوجود»، فالشيء إما واجب الوجود وإما مستحيل الوجود، ولهذا يقولون إن هناك وجودًا بالمعنى الأعمّ وهو يشمل الوجود الممكن والوجود الواجب.

فالقسمة الحقيقية: أن الشيء إما موجود أو معدوم، والموجود إما موجود يحتمل العدم فهو الممكن، وإما لا يحتمله فهو الواجب، والمعدوم إما يحتمل الوجود فهو نقيض الممكن، وإما لا يحتمل الوجود فهو نقيض المستحيل.



ولكن هنا تنبيه ينبغي الاهتمام به رغم صعوبته: وهو أن المعدوم ليس بشيء في الحقيقة!

فنحن نحكم عليه بالاستحالة والإمكان من باب الفرضية الذهنية لا أكثر، أي أننا نتصور «معدوما» ثم نحكم عليه بالاستحالة أو الإمكان، وإلا فلا وجود للمعدوم إلا في ذهننا (راجع ما تقدم من الكلام على الحقيقة والمفهوم)، فعندما نقول إن الشيء الموجود كان معدوما، فهو لم يكن في حالة اسمها العدم وإلا لزم أنه كان موجودا ومعدوما في نفس الوقت! وإنما نحن بعد وجوده الحادث هذا نحكم أن عدمه السابق أو اللاحق ممكن.

أو بعبارة أخرى: الموجود الذي يمكن أن ينعدم نحكم عليه بأنه كان معدوما؛ لأن قابليته للوجود متساوية - من حيث

ذاته - مع قابليته للعدم.

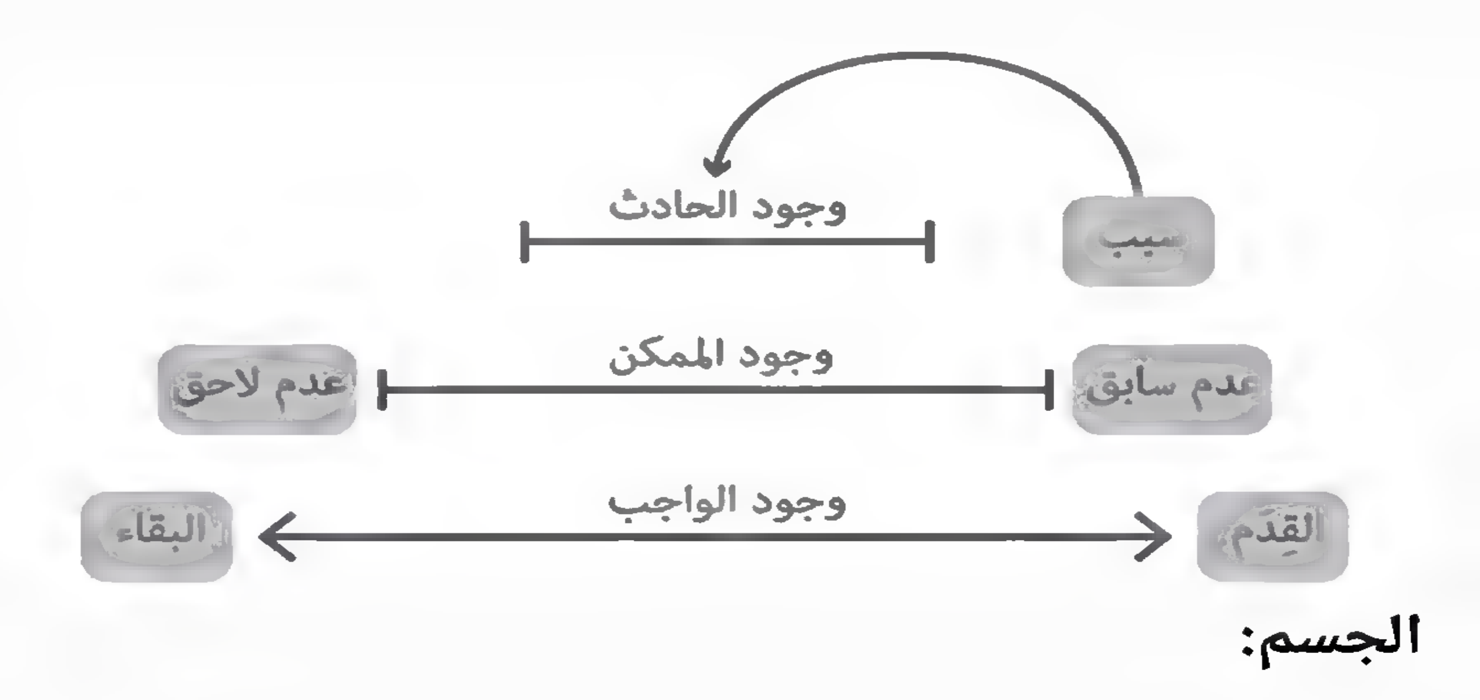
فوجوده الذي حصل في زمان معين كان متساويا في هذه اللحظة مع عدمه - من حيث ذاته - فاحتاج إلى ما يُرجّح وجوده على عدمه.

تلخيص:

إذا فالشيء الموجود إما أن يكون حادثًا أو قديمًا.

والحادث يسبقه سبب لا محالة. والحادث لا يكون إلا ممكنا، لأنه يحتمل الوجود والعدم على السواء، ولكنه ترجح الآن وجوده، فهذا يقتضي أنه كان معدوما قبله، ويحتمل العدم أيضا في المستقبل.

أما القديم، فلا يسبقه عدمه ولا يحتمل طروء العدم لأنه لا يقبل العدم، فهو واجب الوجود على الحقيقة.



الجسم:

هناك تعريفات مختلفة للجسم، والتعريف الذي سنستخدمه هنا هو أننا نقصد بالجسم: كل ما يشغل حيّزًا من الفراغ(1)، فلو قدرت وجود فراغ - والهواء ليس بفراغ بل هو أجسام دقيقة متناهية الصغر نعبر عنها بالذرات - فإن وجود قلم - مثلا - سيشغل لا محالة حيّزًا من هذا الفراغ حتى يمتنع أن يوجد في مكانه سواه، فهو يزيح الهواء ويشغل حيّزه الذي يخصه.

الأمر يشبه بديهية أنك إذا جلست في مكان فلن يستطيع أحد أن يجلس في نفس مكانك، لماذا؟ لأنك جسم شغلت حيّزك وملأته.

إذا فكل ما يشغل حيّزًا من الفراغ نسميه جسمًا.

ولكن هل هناك موجودات لا تشغل حيّزا من الفراغ؟

في عالمنا المادي: نعم، وهي ما نسميه **بالأعراض**، والعَرَض مرادف لمعنى الصفة، فالعَرَض هو الصفة ولكن لأسباب فنية - ليس هذا محل شرحها الآن - سنسميه عَرَضًا.

وأهم مثال للأعراض: الحركة والسكون، فهناك وصف للجسم بأنه متحرك أو ساكن، هنا وُجد شيء اسمه الحركة ولم يشغل حيّزا من الفراغ، لأنه في الحقيقة وصف قائم بالجسم المتحرك، فلا توجد حركة في المطلق، بل توجد أجسام متحركة.

ولكن ما الحركة؟

الحركة في حقيقتها هي عبارة عن انتقال الجسم من مكان لمكان، وأحيانا نستخدم نفس الكلمة ونقصد بها مجموعة تحركات من مكان لمكان بواسطة حركات متتابعة.

حسنا، لو تخيلنا عجلة تتحرك من أول الطريق لآخره، إنها في الحقيقة فعلت آلاف الحركات حتى تصل إلى النهاية فهي

تقوم بعملية انتقالات متكررة بين كل مليمتر، بل بين ما هو أصغر من ذلك؛ فنحن نسمي أدنى انتقال من نقطة لنقطة: حركة، وبالتالي فحركة العجلة هنا هي عبارة عن آلاف الحركات المتتابعة!

والحركة نقيضها هو عدم الحركة، والذي يعبر عنه بالسكون، وهو البقاء في نفس المكان/الحيّز وعدم الانتقال منه.

وأنت لو تأملت كلامنا عن مفهوم الحركة والسكون للاحظت الآتي:

١.هما مفهومان ملازمان للجسم من حيث هو جسم، فما دام وجد الجسم وجدت الحركة أو السكون! ولا يتصور نفيهما معا إلا إن انتفى الجسم نفسه.

لماذا؟ لأن الجسم هو الذي يشغل الحيز، والحيز هو المكان، والسكون هو البقاء في نفس المكان والحركة هي الانتقال عن هذا المكان إلى مكان آخر سواه.

٢.أنهما وصفان لا يستقلان في الوجود بنفسهما، بل لا

يوجدان إلا في محل هو الجسم الموصوف بالحركة أو السكون، فما لم يوجد جسم، لن توجد حركة ولا سكون.

٣.هما نقيضان لبعضهما البعض، فالسكون هو عدم الحركة والحركة هي عدم السكون!

فالسكون هو بقاء الجسم في مكانه الأول، والحركة هي انتقاله عن مكانه الأول لمكان جديد.

مفهوم المكان:

لعلك الآن يسهل عليك فهم أن المكان هو الحيّز الذي يشغله الجسم من الفراغ، فما دام وُجد جسم فهو في مكان، فإن خلا الوجود عن الأجسام فلا مكان!

فالمكان ليس بأمر حقيقي، بل هو معنى إضافي لا يظهر إلا عند وجود جسم، كما أن معنى «وراء» و«أمام» معاني إضافية لا وجود لها في ذاتها، فهي لا تظهر إلا عند وجود جسمين أحدهما أقرب إلينا من الآخر فنقول على الأبعد بالنسبة إلينا أنه «وراء» الأقرب، حتى لو وقفنا ناحية الأبعد لانعكس الأمر.

* * *

جدول بالمفاهيم والمُصطلحات الهامة

المصطلح	مُرادفاته	معناه
النقيض		سلبُ الشيء ونفيه، فنقيضُ الوجود، هو عدم الوجود.
الحُكم العقلي		إثبات شيء أو نفيه، المتوقفان على قانون عدم التناقض.
عدم التناقض		عدم اجتماع وجود الشيء وعدمه في نفس الزمان. أو: ورود النفي والإثبات على محل واحد.
المستحيل العقلي	المُحال	هو التناقض، وهو كل ما يلزم عنه اجتماع النقيضين.
الواجب العقلي		هو ما يقع التناقض في عدمه.
الممكن العقلي	الجائز	ما يحتمل الوجود والعدم على السواء/ أو ما لا يلزم من وجوده أو عدمه التناقض.
الدَّوْر		توقف وجود الشيء على نفسه.
التسلسل		توقف عدد من الأشياء على بعضها إلى ما لا بداية/ أو وجود سلسلة من الحوادث لا أول لها / أو نفي افتتاح وجود سلسلة من الحوادث.
الحدوث		كون الشيء مسبوقًا بعدمه.
القِدَم		نفي العدم السابق عن الشيء.
البقاء		نفي العدم اللاحق / أو عدم الفناء.
الجِسم	الجِرم	كل ما يشغل حيِّزًا من الفراغ.
المكان	الحَيِّز	ما يشغله الجسم من الفراغ. القدر الذي يشغله الجسم من الفراغ.
السكون		بقاء الجسم في مكانه الأول.
الحركة	الانتقال	تحوّل الجسم عن مكانه الأول.

مصطلحات أخرى قد تقابلك أثناء الكتاب

المصطلح	مُرادفاته	معناه
الذات	المَحَل	الموصوف، وهو من يوصف بالصفات. والمَحَل هنا بمعنى الذات القابلة للصفات لا بمعنى المكان.
العَرَض		هو الصفة، ولكنّ هذا المُرادف لا يُستخدم إلا في وصف المخلوقين أما الصفة فتُستخدم هنا أكثر لوصف الإله.
اللزوم		هو ما يترتب على الشيء ولا ينفك عنه، كلزوم السبب للمُسبب.
العَالَم	الكون	كل ما سوى الله تعالى.
التنزيه		نفي ما لا يليق.
قيام الشيء بـ		وجود الصفة / العَرَض بالموصوف.
التَعلُّق	تَعلُّق بـ	محلّ التأثير/ أو محلّ عمل الصفة.

العلم والإيمان

البعض يغفل أن العلوم الحديثة - كالفيزياء والرياضيات الحديثة والأحياء - فيها شق نظري، وأن الفلسفة لم تنعزل عن العلوم التجريبية، ونقصد بالفلسفة هنا: رؤية الكون وفق نسق معين من الأفكار، يسمى بـ«المقولات» أو المباديء الأولية، كالكلام على مفهوم المكان والزمان، فالفلسفة تعني وجود مبادئ معرفية وقيم حاكمة يَنطلق عنها الفيلسوف أو العالم في تصوره للكون وللعلاقة بين الأشياء.

فمفهوم المكان والزمان - مثلًا - هي قضايا فلسفية بالأساس للعقل فيها دور كبير، ولم تخلُ العلوم الحديثة من بحث هذه المفاهيم وبناء نظرياتها عليها.

فالفلسفات حاضرة في كل العلوم، والشق النظري يختلط بالعملي، والفرضية تختلط بالتجربة والإثبات، وهذا كلام ربما تسمح المساحة بالتحدث فيه أكثر عند الحديث عن مصادر المعرفة، ولكن نكتفي بهذه الإشارة هنا.

ولكن المشكلة تنشأ من ثلاثة أمور:

الأول: أن الغرب تقدّم في العلوم الحديثة تقدما مذهلا، ونحن تأخرنا تأخرا حضاريا هائلا، فكان من يدرك الحقائق الكونية هو من يملك تفسيرها، رغم أن التفسير في بعض الأحيان يكون عملية عقلية تعتمد على فلسفة معينة كما أشرنا.

الأمر الثاني: أننا نعاني من حالة انهزام حضاري وثقافي، يجعل النفوس خاضعة للغرب في كل ما يقول، فيعتبر كل ما يفعله الغربي هو التقدم والحضارة والرقي، وكل ما في الإسلام هو الرجعية والجهل والتخلّف، وساعد على شيوع هذا المُعتقد طائفتان: الأولى: بعض «المثقفين» الذي يدّعون الثقافة والتحرر، وهم مجرد مقلدون - في عماية - للغرب في أسوأ ما يُنتج، حتى إنك لترى الكثير من الحقوقيين العرب والعلمانيين العرب هم أشد الناس تعصبا ضد الدين، رغم أن من مبادئ الكثير من تنظيرهم - لا سيما أصحاب الاتجاهات الليبرالية - هو حرية الإنسان، فإن تجادلت معهم وجدت تعصبا وكرها وضيق عطن في الحوار وأفكارًا متوارثة روجها المستشرقون الاستعماريون الأوائل عن الإسلام، وتجاوزتها الدراسات الاستشراقية الحديثة، ومع ذلك ما يزال هؤلاء «المثقفون العرب» يرددونها بلا تمحيص. والطائفة الثانية:

أصحاب الاتجاهات الدينية التي لا تحترم العقل، وترى أن الإسلام أمر فطري لا يحتاج لإثبات، ويدّعون أن كل ما فهموه عن الإسلام هو الإسلام في نفسه، فيجعلون الظني قطعيا، ويُضيّقون الاحتمالات ويُحمّلون الدين ما لم يقل به ويدخلونه في كل معركة سكت هو عنها، فيدّعون أن رأيهم فيها هو الدين!

فكان في هذا الأمر ما يحمل العاقل على الشك في دينه وعدم الثقة به، ولا سيما إن ظنّ أن الدين نفسه لا يُثبَت ولا يُفهَم إلا كما فعل هؤلاء؛ فيلجأ إلى تبني الفلسفات الغربية ويلتزم كل ما قالت به العلوم الحديثة غير مفرّق بين النظريات والفرضيات وبين الحقائق والمشاهدات.

الأمر الثالث: شيوع التقليد، والمقصود بالتقليد هو اتباع قول الغير بلا بيّنة ولا دليل، فالمُسلم ينشأ على العقائد الوراثية، وبعضها يدخلها - بسبب الجهل - التحريف وسوء الفهم عن الله، فلا يكون في دينه على بيّنة، ولا يهتم بتعلمه، بل ربما لا يعرف أن هناك في الدين مناهجَ وبحثًا وعلومًا وفلسفاتٍ أصلا، وإن أراد أن يتعلم لم يجد سوى الطائفة الثانية التي ذكرناها متصدرة للساحة، تُنفّر كلَّ عاقل ولا تزيد الشكوك إلا رسوخا، حتى يظن الذكي أن سؤاله لم ينتبه له

أحد طوال تاريخ الإسلام، في حين أنه كان يُجاب عنه بشكل عقلي قديما في كتاتيب الأطفال، فيفقد الثقة بدينه وعلمائه، ويرى الغرب متقدما مُحكِما للعلوم الحديثة مسيطرا بها على الكون، فينتقل من تقليد المسلمين إلى تقليدهم، فيأخذ كل ما قالوا تقليدا وترديدًا، وينسى أن من أحسن في شيء ربما أخطأ في غيره. بل الغالب أنه يردد أقوالهم بلا معرفة مضمونها، حتى رأيت بعضهم يقول لي: «قد أثبتت ميكانيكا الكم بطلان مبدأ «عدم التناقض»، فلما سألته عن إثبات هذا لي بالبرهان، وجدته لا يعدو أنه سمع بذلك فصدقهم، ترديدا من غير تعقُّل، في حين أنه لم يفهم مقصودهم وأنهم لا يقولون بذلك أصلًا بمعناه هذا، ولكنه لمّا فهم هذا وظنّ بهم أنهم لا يقولون هذا إلا عن دليل، اعتقد هذا الفهم وشغف به، فقلتُ له: فلِمَ لا تظنّ أنّ من أثبت مبدأ التناقض عنده هو الآخر دليل؟ فلِمَ كان تقليد أحدهما أولى من الآخر؟ ولا أعني أنه بمجرد معرفة دليلهم ستنتفي عنك سمة التقليد، حتى تُحكم أصول الأشياء والفلسفات، كالكلام في الأبعاد ومفهوم المكان وعلاقة الأثر بالمؤثر والدال والمدلول.

وقد كان التقليد والانبهار بالآخر داءً قديمًا، يظهر في فترات تراجع حضارة المسلمين، أشار إليه الإمام الغزالي بعبارات قوية فقال: «فإني رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم

التميز عن الأتراب والنظراء، بمزيد الفطنة والذكاء، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات، واستحقروا شعائر الدين من وظائف الصلوات، والتوقي عن المحظورات، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده، ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده، بل خلعوا بالكلية رِبقة الدين، بفنون من الظنون. يتبعون فيها رهطًا ﴿يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُم بِٱلْآخِرَةِ كَٰفِرُونَ﴾ [الأعراف: ٤٥]، ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعي، إلْفيّ - أي مألوف معتاد - كتقليد اليهود والنصارى؛ إذ جرى على غير دين الإسلام نَشؤُهم وأولادهم، وعليه درج آباؤهم وأجدادهم، لا عن بحث نظري، بل تقليد صادر عن التعثر بأذيال الشُّبَهِ الصارفة عن صوب الصواب، والانخداع بالخيالات المزخرفة كلامع السراب.

وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسامي هائلة كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس وأمثالهم، وإطناب طوائف من متبعيهم وضُلّالهم في وصف عقولهم، وحسن أصولهم، ودقة علومهم الهندسية، والمنطقية، والطبيعية، والإلهية، واستبدادهم - لفرط الذكاء والفِطنة - باستخراج تلك الأمور الخفية. وحكايتهم عنهم أنهم مع رزانة عقولهم، وغزارة فضلهم، مُنكرون للشرائع والنِّحل، وجاحدون لتفاصيل الأديان والمِلل..»(2) انتهى كلامه.

فغالب الأذكياء في كل زمان ما لم يُدركوا أن في حضارتهم وتراثهم من هم أذكى منهم، وأنهم تساءلوا أكثر مما تساءلوا، ووصلوا إلى إجابات دقيقة عن حقائق الكون والحياة والدين، ما لم يُدركوا ذلك فإن الغالب هو أنهم سيسيرون على غير هدى، يتبعون كل فلسفة تظهر لهم في يد الغرب وإن اشتد عوارها.

فإن قلت: فكأنك تقرّ بأن في علوم الغرب التي تقدموا بها وسادوا العالم بها، ما ينبغي تركها لأجله!

فأقول: إن تجاوزنا عن معنى التقدم حتى لا ندخل في قضايا جانبية، فنعم أنا لا أنكر أن العلوم خلت من الأصول الفلسفية ولا تجردت من نظرة متحيزة لمبادئ معيّنة، ولكن ليس كل ما احتوى على ما نختلف معه نتركه بالكلية، بل من يتعرض لعلوم الغرب ينبغي أولًا أن يُحكم عقيدته على وفق نهج عقلي من مناهج أهل السنة كالإمام الغزالي والإمام السنوسي ونحوهما، فإن أحكمها فلا بأس من أن يستفيد مما عند الآخرين بعد أن اكتسب خبرة في تمييز الصحيح من الفاسد من الأفكار، أما دعاوى ترك العلوم بالكلية لما فيها من فلسفة فأمر لا سبيل إلى سدّه بالكلية!

نعم، قد تُصان عقائد العامة والسواد الأعظم من الناس من طرح ما لا يستفيدون منه في حياتهم ولا يعود عليهم سوى بالتشويش.

أما الدعوى إلى أسلمة الفلسفات الغربية الموجودة في العلوم التجريبية، بحيث تكون متوافقة مع فلسفة الإسلام، فأمر لا أرى جدواه إلا لمن تمكن غاية التمكن من العلوم الطبيعية والفلسفة النظرية، أما أن نفتح هذا الباب على مصراعيه، فإنه يُضيع الدين والدنيا.

* * *

٣. الإلـــه

وجودٌ قديم

البداية من هذا الوجود، من العالَم الذي نشاهده ونوقن بوجوده ونلمسه، منه نتعرف على مُوجده، ونستدل به على صانعه.

فهذا العالَم الذي ندركه حادث، لم يكن ثم كان.

وكل ما هو حادث فإنه مسبوق بعدمه - إذ ليس معنى أنه حادث سوى أنه لم يكن ثم كان - وهذا ما نعنيه بأنه مسبوق بالعدم.

وما دام كان معدوما فلا بدّ له من مُحدِث يُحدثه، وإلا لزم الترجيح بلا مرجِّح وهو مستحيل كما تقدم.

فننتقل للكلام على هذا المُحدِث، فإما أن يكون هو الآخر حادثا أو قديما، فلو كان حادثا فسيحتاج إلى مُحدث قبله، وهذا المُحدث الذي قبله بدوره إما أن يكون حادثا أو قديما، وهكذا، فلا بدّ من وجود قديم في بداية الأمر، إذ لو فرضنا وجود سلسلة من الأكوان توجد عن بعضها إلى ما لا بداية

لكان هذا يعني وجود سلسلة من الحوادث لا أول لها، ومعنى «لا أول لها» أن يُقال أنها غير مسبوقة بعدم، فهذا ادّعاء لوجود «مجموعة» من الممكنات ترجحت وحدها بلا مُرجح. وهذا معنى «التسلسل»، وقد مرّ بنا الدليلُ على بطلانه.

ولسنا نُنكر احتمال حصول العالم الحالي عن سلسلة منتهية من الأكوان كأن يكون نشأ عن انفجار أجرام سابقة، ولكن كلامنا في مجموع الأكوان الحاضر والسابق، فإن كلّا منهم حادث ومجموعهم في النهاية يحتاج إلى مُحدِث.

وهذا المُحدِث الأول الذي أثبتنا ضرورة وجوده، يستحيل أن يكون هو الآخر حادثًا، وإلا كان مثل العَالَم يحتاج إلى مُحدِث، ولوقعنا في التسلسل، فيجب أن يكون قديما، أي غير مسبوق بعدم، موجودًا منذ الأزل لا مفتتح لوجوده، إذ الحدوث نقيض القِدَم، فإذا استحال أن يكون مُحدِث العالم حادثا وجب أن يكون قديمًا.

فليس القديم إلا الموجود الذي لم يَسبق عدمُه.

وكل موجود قديم فهو واجب الوجود، ومعنى أنه واجب الوجود أي أن وجوده لا يحتاج إلى مُوجِد، ولا يحتاج إلى

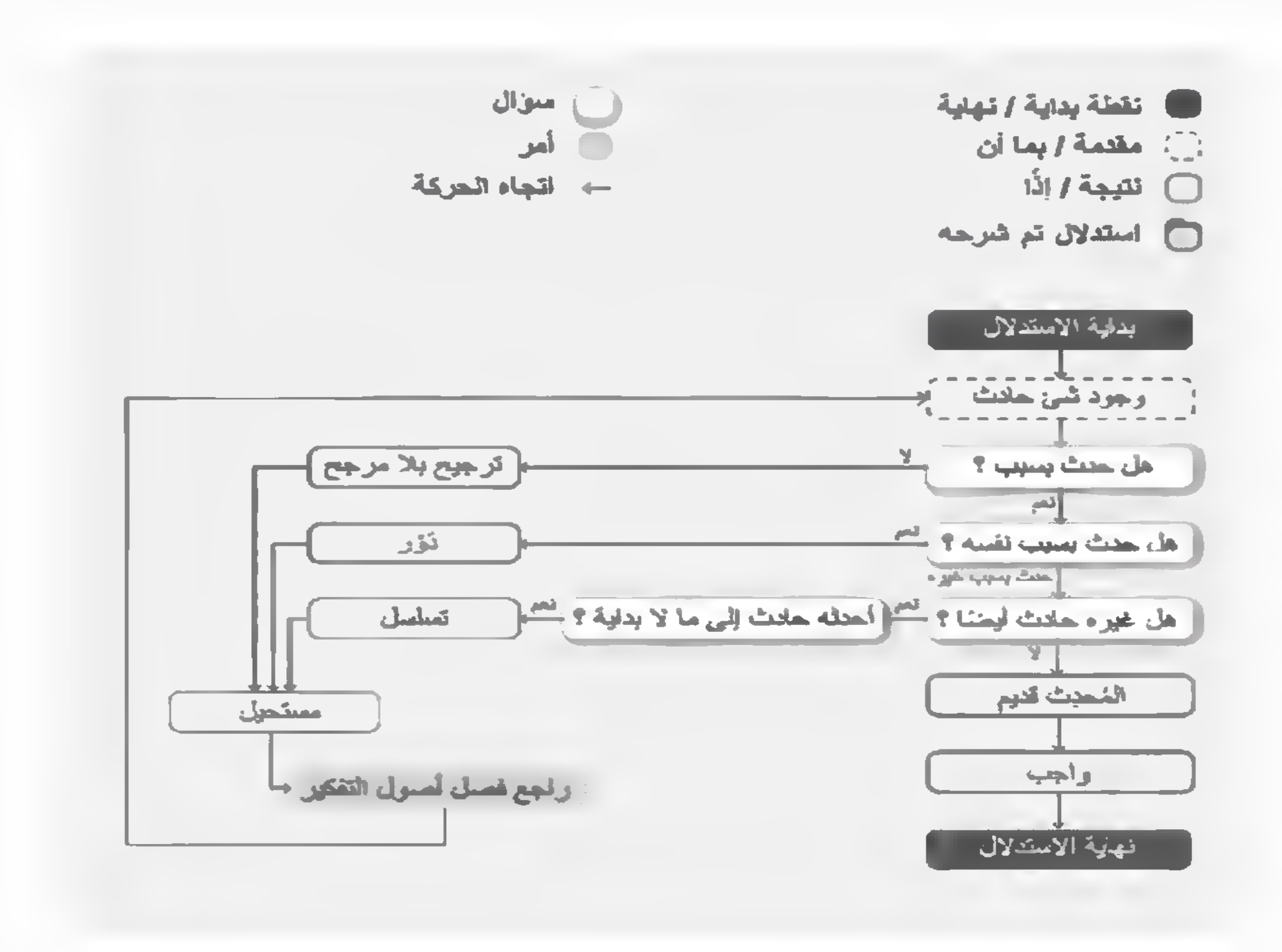
سبب له، بل هو ثابت في نفس الأمر، إذ لو احتاج إلى مُوجد لكان ممكنا، لأن الممكن فقط هو الذي يستوي فيه الوجود والعدم فيحتاج إلى ما يُرجِّح أحدهما على الآخر، أما واجب الوجود فهو موجود بنفسه، والممكن إن وُجِد فهو حادث.

وما دام وجوده واجبًا، فزواله مستحيل، إذ لو قبِل العدم لكان من الممكنات، لأن الممكن هو ما يقبل الوجود والعدم، والواجب يستحيل عدمه.

فثبت بهذا أن هذا العالم الحادث، مُحدِثه قديم واجب الوجود، باقٍ مستمر الوجود مستحيل عدمه.

أما معرفة باقي وصفه، فذلك ما سنسير فيه رويدا رويدًا بإذن الله.

ملخص الاستدلال:



استطراد

وقد كان الفلاسفة القدماء يعتقدون أن العالم موجود منذ الأزل وإن لم يكن كلامهم عن الحياة على كوكب الأرض بصورتها تلك، والعلم الحديث الآن يساعدنا على إنكار هذه الدعوى وإن كان يقول - في بعض نظرياته - بما يشبهها من وجود سلسلة من الأكوان نشأت عن بعضها إلى ما لا نهاية.

فالكلام الآن، أنك سلّمت أن كل كون من هذه الأكوان لم

يكن ثم كان فقد سلمت بحدوثه، فيكون مجموعهم حادثا يحتاج إلى محدث.

وإن ظننت أن هذا الكون موجود منذ الأزل فلا بأس إن أثبتنا بطلان ذلك بدليل عقلي بسيط:

١. وذلك أنك ترى أن كل ما شاهدناه في هذا الكون فهو أجسام وأعراض، وقد مرّ بك تعريف هذه المُصطلحات فارجع إليها في المفاهيم.

ولما كانت الأعراض لا توجد وحدها، بل لا توجد إلا قائمة بجسم، فلنقتصر في الكلام على الجسم، لأننا إذا أثبتنا حدوث أحدهما، ثبَتَ حدوث الآخر بداهة، لأنهما لا يوجدان بدون بعضهما.

وسواء كانت الأجسام متناهية الصغر كالذرات والفوتونات، أم ضخمة كالصخور والجبال، لها كتلة أو لا، فليس هذا بقادح في أنه يعتبر جسما(3) طالما ثبت أنه شغل حيّزا من الفراغ.

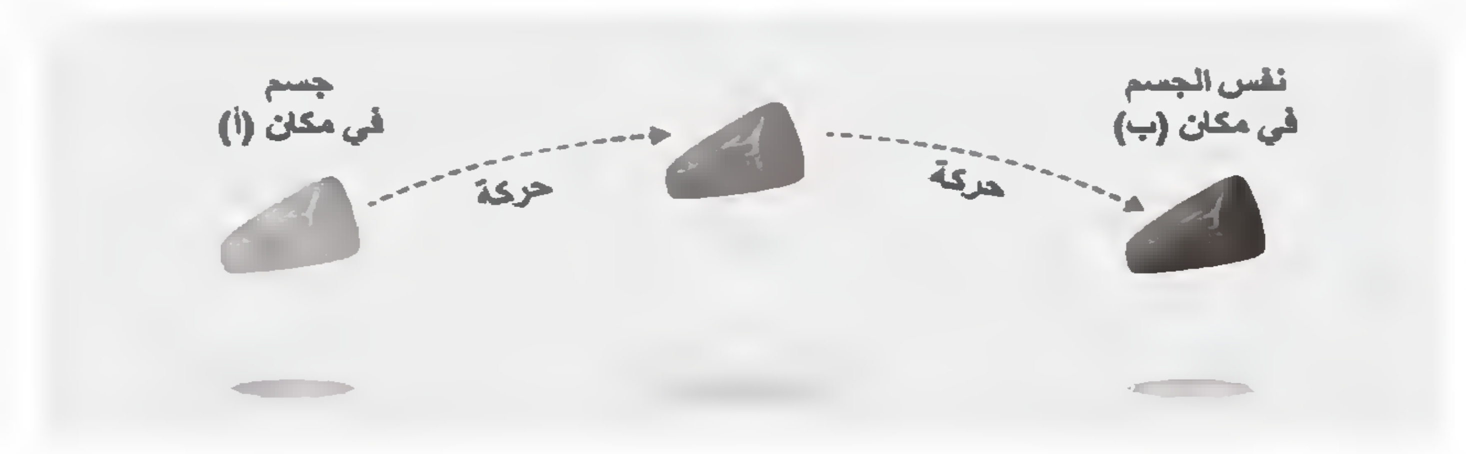
٢. وكل جسم لا يوجد بدون أحد الأمرين: الحركة أو السكون؛ وذلك لأن المكان هو الحيّز الذي يشغله الجسم من

الفراغ، فحيثُ وُجِد الجسم وُجِد المكان (راجع المفاهيم).

فنحن نقول: الجسم هو الذي يشغل حيّزا من الفراغ، ثم نقول المكان هو الحيّز الذي يشغله الجسم، فلا يوجد مكان إلا مع جسم ولا يوجد جسم إلا مع مكان.

والسكون هو وجود الجسم في مكانه الأول، والحركة انتقاله عن مكانه الثاني (راجع المفاهيم)، فإذا كان الجسم لا يوجد بدون المكان، فهو إما أن يوجد في مكانه الأول فيكون ساكنًا، أو يترك مكانه الأول فيكون متحركًا.

٣. وكل ما يقبل السكون فهو يقبل الحركة بداهة! إذ ليس السكون إلا الوجود في مكان ثابت، والأماكن بالنسبة للأجسام متساوية، فما قبِلَ الوجودَ في المكان (أ) ليكون ثابتا، فهو يقبل الوجود في المكان (ب)، فيكون متحركًا عن موضعه الأول.



٤. ولما تساوى السكون مع الحركة بالنسبة للأجسام، دلّ ذلك على أن السكون والحركة من الممكنات، إذ الممكن ما يحتمل الوجود والعدم على التساوي (راجع المفاهيم) والسكون والحركة كل منهما يحتمل الوجود والعدم على التساوي بالنسبة للجسم. فثبت أن السكون والحركة من الممكنات.

٥. ولما كان الجسم لا ينفكّ عن السكون والحركة - وهما من الممكنات - كان الجسم ممكنا، إذ كل ما لا ينفك عن الممكن فهو ممكن، فالجسم ممكن لأنه لا ينفك عن السكون أو الحركة.

٦. وكل مُمكن وُجِد بالفعل، فهو حادث؛ لأنه يحتاج لمُرجّح يُرجّح وجوده؛ لأن الممكن يحتمل الوجود والعدم، وإلا لَزم - عندما يوجد أحدهما - الترجيح بلا مُرجّح وقد أثبتنا استحالته.

٧. وهذا المرجّح بدوره يستحيل أن يكون من جملة هذا العالم، وإلا كان حادثًا مثله (ويؤدي إلى التسلسل وقد مرّ بطلانه).

٨. فثبت بهذا أن العالَم حادث، وهو المطلوب إثباته. وأن مُحدِثه ليس منه.

* * *

الأول والآخر

هذا الوجود الذي نشاهده يستوي في حقه الوجود والعدم في كل لحظة، إذ لا يوجد ما يُحتّم وجوده، إلا أننا اعتدنا وجود الحياة كل يوم، نستيقظ من نومنا وسط أهلنا وديارنا، الشمس في مكانها والسماء فوقنا والأرض مستقرة تحت أقدامنا.

ولكن هل وجود الأمس يستدعي وجود الغد، وهل مجرد الاستمرار السابق يستدعي البقاء اللاحق؟

وما زالت الأيام تمر لتشهد بإمكان عدم الحياة، نفقد الأهل، ويموت الأحباب، تشتعل الحروب فتزول البيوت والبلاد، تتزلزل الأرض لتدلنا على إمكان زوال السماء، تنفجر النجوم البعيدة، لتخبرنا بأن الكون إلى انتهاء، فالعدم يتمدد، يبتلع الحياة لولا ما يجدّ من حياة.

لولا الأرحام التي تدفع الأرواح إلى الوجود لابتلع الموت البشرية، فالحياة تنشأ عنها الحياة.

ولكن هل هناك ما يستدعي أن تستمر الأرحام في دوراتها؟ كم من عقيم يشهد بعجز الإنسان عن أن يهب لنفسه الحياة؟

فلو تأملت هذا الوجود من أوله لآخره لوجدته مستوي الطرفين في قبول الوجود والعدم، محتملًا لهما في كل لحظة على السواء، فهذا معنى الإمكان، حيث لا يُوجد ما يُحتّم البقاء، ولا ما يحكم الآن بالفناء.

والممكنات التي تحتمل الوجود والعدم، أحوج ما تكون إلى ما يُوجدها ثم يُبقيها، فالوجود كله فقير إلى غيره، فقير إلى ما ليس من جنس هذا العالم الممُكن ليمُده بالوجود، فهو من ذاته لا يملك لنفسه الوجود!

لعلك تقول: هو موجود الآن، فوجوده الآن سبب لوجوده في الغد، أقصى ما في الأمر هو تغيّر صورِه وتبدل أحواله، كحركة في تروس أدت لحرارة، والحرارة بخّرت الماء، والبخار حرك الآلات، فعادت دورة الحياة من حيث بدأت، فكأن الحياة تحوي سر الحياة، ففي فناء بعضها حياة الآخر.

فأقول لك: ما زدتَ على أن وصفتَ عادة الحياة كأني أُنكرها! وهل اعتيادها يجيب عن سرِّ وجودها؟ إنما مثالك

مثالُ مَن دخل غرفة فوجد فيها نافورة مياه يأتيها الماء من خزان تحتها، فتأخذ منه الماء وتفور به، ثم تصرفه إلى بالوعة تعود به إلى الخزّان، فلا ينقطع ماؤها ولا ينتهي عملها، فقلتَ: هذا الماء يأتي من الخزان، والخزان يُملأ من النافورة، فهذه الغرفة مستقلة بالماء بنفسها فلا تحتاج إلى غيرها، فمع كل ماء يفنى هناك ماءٌ يتجددا فما زدتَ على أن وصفت الحال، وغفلت عن احتياج الغُرفة للمياه ليُملأ الخزان أول مرة، إذ ليس في الغرفة في ذاتها ما يتسبب عنه وجود الماء أول الأمر. بل لو تأملت لوجدت الخزّان لا يحتفظ بالماء إلا بعد بطانة تمنع التسريب وأنابيب سليمة الوصلات، فالماء يحتاج - ليبقى مستمرا - إلى عشرات الأسباب، ليترجّح بقاؤه على ذهابه.

فهذا الوجود - مهما عرفنا من قوانينه - لا يحفظ نفسه ولا يوجد في ذاته ما يستلزم بقاءه، بل شواهد الفناء فيه أكثر.

فالمُمكن دومًا يحتاج إلى ما يمده بأسباب الوجود، ومهما لاحظنا سلسلة الأسباب، فلا بدّ أن ننتهي في آخرها إلى سبب ليس من جملة هذا الكون، سبب تنتفي عنه صفة الإمكان وتثبت له صفة الوجوب. فلا يحتاج لغيره بل يستغني بوجوده عمّا سواه.

فمعنى الوجوب، أنه لا يحتاج لمُرجّح يُرجّح وجوده، فهو موجود بذاته، لا يسبقه العدم ولا يلحقه الفناء.

فإن قلتَ: لم أشاهد في هذا الوجود إلا هذه الممكنات التي توجد بعد عدم، وينقضي وجودها، فموجود عن لا شيء مستحيل، فليست استحالة «موجود عن لا شيء» بأولى من استحالة «عالم بلا بداية»!

فأقول لك: إن المستحيل هو وجود شيء يحتمل العدم لا شيء أوجده، أما وجود شيء لا يحتمل العدم فليس بمستحيل، ولعلك تعود للتفرقة بين المستحيل العادي الذي لم نشاهده، ولكنه يحتمل أن يوجد، وبين المستحيل العقلي الذي لا يمكن أن يوجد أبدا.

فنحن أبدًا لم نشاهد إنسانًا يفقد رقبته ويعيش، ولكن ليس في هذا مستحيل عقلي، بل مستحيل عادي، ولعلّ العادة إن تطور الطب تجعل الأمر واقعًا.

فعدم مشاهدتنا لشيء لا يحتمل العدم، راجعٌ إلى عدم جريان العادة في حياتنا بهذا الأمر، وليس كل ما لم نعتد حصوله بمستحيل، بل المستحيل ما يترتب عليه حصول

تناقض، وليس في وجود موجود قديم لا يقبل العدم أي تناقض، بل العقل يجزم بضرورة وجوده أصلًا!

فإن قلتَ: العقل لمّا حارَ في البداية اخترع ما لا وجود له، فكأن العقل قد يخترع إلهًا ليسد به الثغرات التي لا يفهمها في هذا الكون!

قلتُ: شتان ما بين اختراع العقل لوهم، وبين إدراكه لحقيقة موجودة(4)، فإن كانت كل الطُرق تؤدي إلى وجود سبب لا محالة لهذا الوجود، فأي وهم في إدراكنا أن هذا السبب الأول ليس من جنس هذا الكون، وأنه لا بدّ أن يكون واجب الوجود؟ لأنه لو كان من جنس الكون فهو ممكن ولاحتاج إلى سببٍ واجب الوجود قديم ليرجّح وجوده.

فمعظم الاستبعاد لعدم الاعتياد، حتى جوّز المُستبعدُ التناقضَ - وهو هنا وجود شيء يحتمل الوجود والعدم لا عن سبب، أو بواسطة سلسلة لانهائية من الأسباب - بدلًا من أن يُثبت موجودًا ليس بمعتاد.

* * *

فهذا الموجود الذي يبدأ من عنده الوجود، لولاه لما وُجدت الأكوان، هو أوّلٌ لا بداية لوجوده، باقٍ مستمر الوجود لا نهاية له، إذ لو قبل النهاية والعدم لكان مُحتملًا للوجود والعدم فيحتاج إلى من يُرجّح وجوده على عدمه!

فهو أول بمعنى أن الوجود يبدأ منه، وآخر بمعنى أنه الوجود ينتهي ويبقى هو بلا فناء، وهو لا يحتاج لسواه ليمدّه بالوجود والبقاء، بل الكون كله يستمد منه الوجود.

إن القضية تتجاوز الاعتراف بوجود خالق، بل هي إقرار بأن الوجود مُحتاج دومًا إلى ما يبْقيه، فأولية الخالق تشهد بافتقار المخلوق، أوليته تشهد بغناه عمّا سواه، وحدوثنا يشهد بدوام احتياجنا لغيرنا.

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا ﴾[فاطر: ٤١].

* * *

القُدْرة

أثبتنا منذ قليل وجود ذات موصوفة بالقِدم يبدأ من عندها وجود هذا العالم. فنسير الآن خطوة أخرى لمعرفة صفات هذه الذات، إذ مجرد وجود ذات قديمة لا يُعطينا صورة كاملة عن وجود هذا العالم.

فهذا العالَم الذي خرج إلى الوجود من العدم - والذي وصفناه بأنه حادث - موصوف بالإمكان، إذ أنه يقبل الوجود والعدم بالتساوي.

وهذا العالم الممكن لا يُوجده إلا قادر على إيجاده، فالعاجز لا يتأتى منه فعل. والفعلُ الموجود الآن قد قام شاهدا على القُدرة.

فنقول في الاستدلال كاملًا:

١. هذا العالم ممكن [بدليل حدوثه] أوجده القديم.

٢. وكل من تأتى منه إيجاد شيء، فهو قادر عليه.

٣. فثبت أنه «قادر»، فالقادر هو من اتصف بما نسمّيه بـ«القُدرة» وهي صفة قامت بالذات القديمة التي أوجدت العالم، أوجد بها هذا العالم الذي هو من المُمكنات.

فالقُدرة صفة اتصف بها الفاعل القديم لهذا الكون، أوجد بها بعض المُمكنات وأعدَم بعضها حتى فني وتلاشى.

فكل ما هو ممكن فالقدرة متعلقة به صالحة لفعله.

ولا تظنّ أن القُدرة فقط أوجدت هذا العالم في البداية ثم تركته يسبح في قوانينه بلا دوام فعل وتأثير منها، فهذا حُكمٌ على القدرة بالعجز، واختراع حدود لها!

وإجمالًا نقول: إن القدرة التي أثبتناها ينبغي أن تكون مُطلقة لأنها قديمة، إذ لو كانت مختصة بممكنات دون أخرى، فتكون دائرة تأثيرها هو مجموعة معينة من الممكنات فقط، فإن هذا يستلزم أنها احتاجت إلى ما يُرجّح اختصاصها ببعض الممكنات دون بعض. والقديم لا يحتمل التخصيص، لأنّ التخصيص من صفات الحادث.

هذا استدلال إجمالي، فإن كنت تريد تفصيلًا أكثر، فقد

تضمّن الكلام السابق ثلاثة أمور:

١.أن هذه القُدرة قديمة.

٢. أن القديم لا يُخصَص.

٣. أن القدرة القديمة مُتعلّقة بكل الممكنات.

أما أولًا أنها قدرة قديمة، فدليله أنها هي التي بها وُجِد هذا العالم، فلو كانت حادثة لكانت هي الأخرى تحتاج إلى ما يُوجدها ويتسلسل الأمر، فلا بدّ أن ينتهي وجود الحوادث إلى قدرة قديمة.

أما ثانيًا وهو أنّ القديم لا يُخصص، فلنقربه بمثال: إذا كان عندي سكين وأقلام متماثلة (أ، ب، ج)، وهذا السكين يصلح لبري جميعها، ثم وجدته لا يصلح لبري القلم (ج).

هذا لا محالة يقتضي وجود مُرجح رجّح في القلم (ج) أو في السكين عدم القابلية تلك، فلو قلنا أن هذا المُرجّح في القلم، تكون الأقلام إذًا غير متماثلة، وقد ذكرنا أنها متماثلة. فلا بُدّ إذًا أن يكون المُرجّح حصل في السكين نفسه.

ومعنى أنه حصل في السكين: أن السكين له أحوال قابلة للوجود والعدم، ترجّحت بعضها على بعض. بعبارة أخرى: أن السكين من الممكنات، فليس الممكن إلا ما يقبل الوجود أو العدم على التساوي حتى يحتاج دوما إلى مرجّح.

إذًا فكل ما يقبل التخصيص ببعض الأحوال فهو في الحقيقة من الممكنات. والقديمُ لا يكون ممكنًا؛ لأنه لا يحتمل العدم.

فثبت أن القديم لا يقبل التخصيص، وهذا أصل مهم.

أما ثالثًا وهو أن القدرة القديمة مُتعلّقة بكل الممكنات، أي أن محلّ تأثيرها هو جميع الممكنات بلا استثناء:

فلنوضحه في بعض النقاط طلبًا لترتيب الأفكار:

١.مرّ بنا في الكلام على المستحيلات العقلية: تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على أثر واحد.

فلو تخيّلنا شخصا يدفع سيارة بقوة (ص)، فجاء شخص آخر يدفعها معه، فإن كانت قوة الدفع هي هي (ص) بعد

مجيء الرجل الثاني مع استمرار الأول في نفس قوة دفعه بلا نقصان، فالرجل الثاني لم يفعل شيئا في الحقيقة، لاستحالة أن يجتمع مؤثران (الرجل الأول والثاني) على أثر واحد (القوة ص).

إذًا فإن طلبنا من الرجل الثاني أن يدفع السيارة بالقوة (ص) مع بقاء الرجل الأول يفعل ذلك، فإنا نكون نطلب منه على الحقيقة تحصيل الحاصل، كأننا نطلب منك غلق الباب المُغلق!

ما علاقة هذا بكلامنا على القدرة القديمة؟ فلنصبر قليلا.

٢.فإذا تذكرت أن كل فعل يحدث في هذا الكون هو من الممكنات - لأن المستحيلات العقلية غير موجودة، والواجبات غير حادثة، فهي ليست أفعالا لم تكن ثم كانت - إذا تذكرت هذا، علِمتَ أن كل ممكن لا بدّ له من مُرجِّح ليخرج من العدم إلى الوجود، وإلا لِزم الترجيح بلا مُرجّح، أي ترجح الوجود على العدم - مع تساويهما في الممكن - من غير مرُجّح، وهذا مُحال.

فهذه الممكنات التي تتكرر علينا في كل لحظة من دوران

الأرض والشمس وسائر الأحداث اليومية تحتاج في كل لحظة إلى مُرجّح يُبقي وجودها ويرجّحه على العدم، ويُرجح حركتها على سكونها.

قد تقول: هذا المُرجّح هو الطاقة التي فيها أو قوة الجاذبية، هنا نقول: لا بأس، فهذا يقتضي ضرورة عدم مُرجِّح آخر، وإلا لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد [راجع النقطة السابقة].

٣.فماذا عن القُدرة القديمة التي أثبتنا في أول المقال أنها رجّحت جانب الوجود على جانب العدم في البدء، هل انتهى دورها؟

لنتساءل أولًا: ما علاقة القُدرة بهذا الوجود الذي حصل في البداية؟ أو بعبارة أخرى: ما سبب تعلق القدرة بالوجود؟ أليس لكونه من الممكنات التي تحتاج إلى مُرجّح؟ فهل اختلف وصفها بعد الوجود عن وصفها الأول وهو كونها من الممكنات؟

الإجابة: هي ممكنات وستظل ممكنات.

٤. فإذا كانت القدرة القديمة تعلّقت بها في البداية لكونها ممكنات، فما الذي سيجِدّ على القدرة القديمة فيجعلها لا تتعلق بها؟ هل أن هذه الممكنات وُجدت؟ كلا، فوجودها لم يغير صفتها الممكنة.

إن قطع تعلق القدرة القديمة بالعالم بعد وجوده رغم كونه ممكنا يعود على هذه القدرة بالإبطال!

ذلك لأنه يجعلها في الحقيقة من الممكنات، لا من الواجبات كما تقدم.

فالقدرة القديمة تعلقت بالممكنات، والممكنات كلها - من حيث هي ممكنات - متماثلة، فإذا فجأة منعنا تعلقها ببعضها فقد خصصناها، فتكون القدرة القديمة ممكنة!

فما دامت القدرة قديمة، وما دامت هي سبب «الوجود الممكن»، فهي السبب في خروجه من العدم إلى الوجود، فهي دائما حاضرة ومتعلقة به ولا تنفك عنه، لا يجتمع معها غيرها ولا يشاركها التأثير شيء.

فكل فعل في هذا الوجود على الحقيقة يقع بقدرة القادر

خلقا وإيجادا.



القدير

لا يوجد شيء كان معدومًا إلا وهناك من أوجده، وما دام قد قدر على أن يُوجده، فهو موصوف بالقدرة!

فالقدرة هي الصفة التي يترجّح بها وجود الممكنات، فكل شيء يحتمل الوجود والعدم، ثم رأيناه قد وُجِدَ، فنعلم يقينًا أن هناك قادرًا عليه أوجده.

قد تظنّ أنّ الشجرة التي تُخرِج الثمرة لا تسمى قادرة، وهذا صحيح لأنها جماد لا يوصف بالقدرة، وسيأتيك بعد قليل الكلام على كون القدرة التي نتكلم عنها تقع وفق إرادة وعلم، وهي صفات لا يتصف بها إلا الحي، فلنكتفِ الآن ببيان أن ثمة وصفًا تمكّن به القديم - الذي ينتهي إليه وجود العالم - من إحداث هذا العالم، ولنسمّ هذا الوصف بـ«القدرة».

فالموصوف بها قدير، قادر على كل المُمكنات، لا يُعجزه شيء، فكل ما في الوجود منه وبه.

﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْـَٔرُونَ ﴿٥٣﴾ ثُمَّ إِذَا

كَشَفَ ٱلضُّرَّ عَنكُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنكُم بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ ﴾[النحل: ٥٣ - ٥٤].

وسواء في ذلك حركات الأفلاك أو أفعال العباد، ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾ [الأنفال: ١٧]. وسواء في ذلك العمل أو نتيجته ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴿٦٤﴾﴾[الواقعة: ٦٣ - ٦٤].

فكل الموجودات المُمكنة بفعل الله تعالى وقدرته.

وهذا معنى لا حول ولا قوة إلا بالله، أي لا تحول عن شيء ولا ترك له إلا بالله، ولا قدرة على شيء وفعله إلا به، فهو الذي يهب الوجود بقاءه، ويهب الكون استمراره.

فالوجود كله منه ابتداءً وخلقًا، وبه قيامًا واستمرارًا، حتى لا يخرج عن قدرته فعل ولا مخلوق، فلا قدرة للإنسان إلا بالله، سواء في فعل الطاعة أو المعصية أو في التحول عنهما، فكل أفعال الإنسان بقدرة الله.

نعم يُحاسبنا على نياتنا، ويخلق أعمالنا على وفقها، فيهب للإنسان قدرته وسعيه، ويخلق فيه عمله على وفق مراده.

ونحن لا ندعو في صلاتنا بالمعجزات ولا بخوارق العادات، لا من باب أن الله تعالى لا يقدر على ذلك، بل من باب أن الله تعالى امتحننا بقانون الأسباب، وأسكننا الأرض نعبده فيها ونصبر على سننه التي أمضاها وقضاها؛ فإرادة خرق السُنن اعتراض على التكليف وطلب لرفع العبادة، فهذا مما مُنعنا عنه ما دام للأسباب مجال(5).

نعم إن دب اليأس وانقطعت الأعمال، فلا بأس من أن نتروّح بالدعاء واللجوء للقدير سبحانه، كهؤلاء الثلاثة الذين أغلقت الصخرةُ عليهم الغارَ، فكان في صدق توجههم وجميل توسلهم سعة لكل داع.

والعجيب أننا نستعجز القدرة لأن العادات لم تُخرق لنا، في حين أن عجزنا التام دليلٌ مستمرُ الإشارة إلى قدرته، فهل لك من الأمر شيء؟

إن القدرة هي صفة توجَد بها الموجودات وتُعدم بها المعدومات، فما من شيء في هذا العالم إلا بقدرته ومشيئته.

وآفة العقل البشري أنه كلما أدرك الأسباب أكثر كلما زادت

قدرته الموهومة، وظن استغناءه عن القدير سبحانه، ونسي - أو تناسى - أنه هو الذي سخر له هذه الموجودات وهداه لهذه القوانين وأن الكون يسير بقدرته، لا بقوانينه، وإنما القوانين نظام نهتدي به لمعرفة الحياة، كما أن النجوم ليست هي الجهة، ولكنها تُرشدنا إلى الجهات.

﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلۡأَرۡضُ زُخۡرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتۡ وَظَنَّ أَهۡلُهَآ أَنَّهُمۡ قَٰدِرُونَ عَلَيۡهَآ أَتَىٰهَآ أَمۡرُنَا لَيۡلًا أَوۡ نَهَارٗا فَجَعَلۡنَٰهَا حَصِيدٗا كَأَن لَّمۡ تَغۡنَ بِٱلۡأَمۡسِ﴾ [يونس: ٢٤].

فشتان بين علاماتٍ وضعها، وبين تأثير مستمر منه سبحانه، يوجد عنه في كل لحظة مليارات الأفعال والمخلوقات.

فالإنسان محجوب بقوانين الكون عن رب هذا الكون القابض عليه المهيمن، فهو كمن نظر لترس يدور مع ترس آخر في تناغم، فما زال مشدوها مُعجبا بتناغم الترسين، ونسي أن يرفع بصره إلى السَّير الذي يحركهما، ولولاه لما تحركا.

فأظهر ما في هذا الوجود افتقار الوجود لمدبّره، فهو في

كل لحظة يحتاج إلى ما يُرجح وجوده على عدمه، ويُمسك بقاءه فلا يفنى، فهو في ذاته يتساوى في حقه الوجود والعدم في كل لحظة، وهذا أشد الافتقار ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ﴾ [فاطر: ٤١].

* * *



الإرادة

أثبتنا للذات القديمة صفة سميناها القُدرة، وهي التي أوجدت بها هذا العالم، فنسير الآن خطوة ثالثة لنعرف صفة أخرى لها، إذ إنّ هذا الإيجاد يتوقف لا محالة على «اختيار» لأن يوجد العالم!

فالعالَم قبل أن يوجد كان يستوي في حقه الوجود والعدم، فما دام قد ترجّح عدمه، فقد دلّ ذلك على «اختيار» الوجود، والاختيار غير الإيجاد، فالإيجاد هو إخراجه بالفعل إلى الوجود، أما الاختيار فهو ترجيح أحد الاحتمالين.

ولتفصيل ذلك نقول:

هذا العالَم المُشاهَد من المُمكن العقلي، ودليل إمكانه هو وجوده الحادث، فالمستحيل لا يوجد، والحادث لا يكون واجبا، فوجب أن يكون ممكنًا إذ إنّ أقسام الأشياء الموجودة والمعدومة لا تخرج عن الأحكام العقلية الثلاثة: الوجوب والإمكان والاستحالة، والمستحيل لا وجودَ له، والواجبُ لا يكون حادثًا، فوجب أن يكون العالم المُشاهَد مُمكنًا.

وقد وُجِد هذا الكون على هيئة دون غيرها، مع تساوي الاحتمالات في حقه، فكان يمكن أن يوجد قبل لحظة افتتاح وجوده أو بعدها، وكان يمكن أن يوجد على مقدار أكبر من المقدار الذي هو عليه أو أصغر، وعلى قوانين كالتي هو عليها أو غيرها، وكل موجود كان يحتمل لصور من الأشكال والهيئات والمقادير مختلفة، فالمستدير كان يحتمل أن يكون مربعًا، وما وُجِد اليوم كان يحتمل أن يوجد بالأمس أو بالغد.

وهذه الاحتمالات - من حيث هي احتمالات - متساوية النسبة إلى الممكن، أي أن الممكن - من حيث هو ممكن - يحتملها على حدٍّ سواء.

فلما وُجِد الممكن مع تساوي الوجود والعدم في حقه، وعلى هيئة دون غيرها ومقدار دون غيره - مع تساوي الاحتمالات - دلّ ذلك على وجود مُرجِّح لهذه الاحتمالات، عيّنها لتوجدها القدرة، وإلا لزم الترجيح بلا مرجّح، وهو مستحيل كما تقدم.

فهذا المُرجّح يستحيل أن يكون الشيء نفسه أو العالم نفسه، وإلا لَزِم الدَّور، وهو توقف وجود الشيء على نفسه، وهو مستحيل.

فالعالم قبل أن يوجد في زمان معين احتاج لترجيح زمان الوجود دون غيره - لتساوي الأزمنة بالنسبة له - وباطل أن يكون هو الذي رجّح وجود نفسه قبل أن يُوجد، أي في حال عدمه.

وباطل أن يكون هذا المُرجّح هو القدرة التي أوجدته، لأن القدرة صفة تُوجد بها الأشياء ولكنها لا ترجّح أي الأشياء هي التي ستوجد.

فهذا المُرجِّح هو ما نسميه بـ«الإرادة»، وهي صفة يحصُل بها ترجيح الممكن أو عدم ترجيحه.

فنقول في الاستدلال:

١. هذا العالم [سمّه «س»] حادث، أوجدته ذات قديمة موصوفة بالقُدرة [أثبتنا وجود ذات قديمة قادرة سابقًا].

٢. وكل حادث موجود فهو من الممكن.

٣. ودليل إمكانه أنه كان معدومًا ثمّ وُجِد، فظهر أنه يقبل

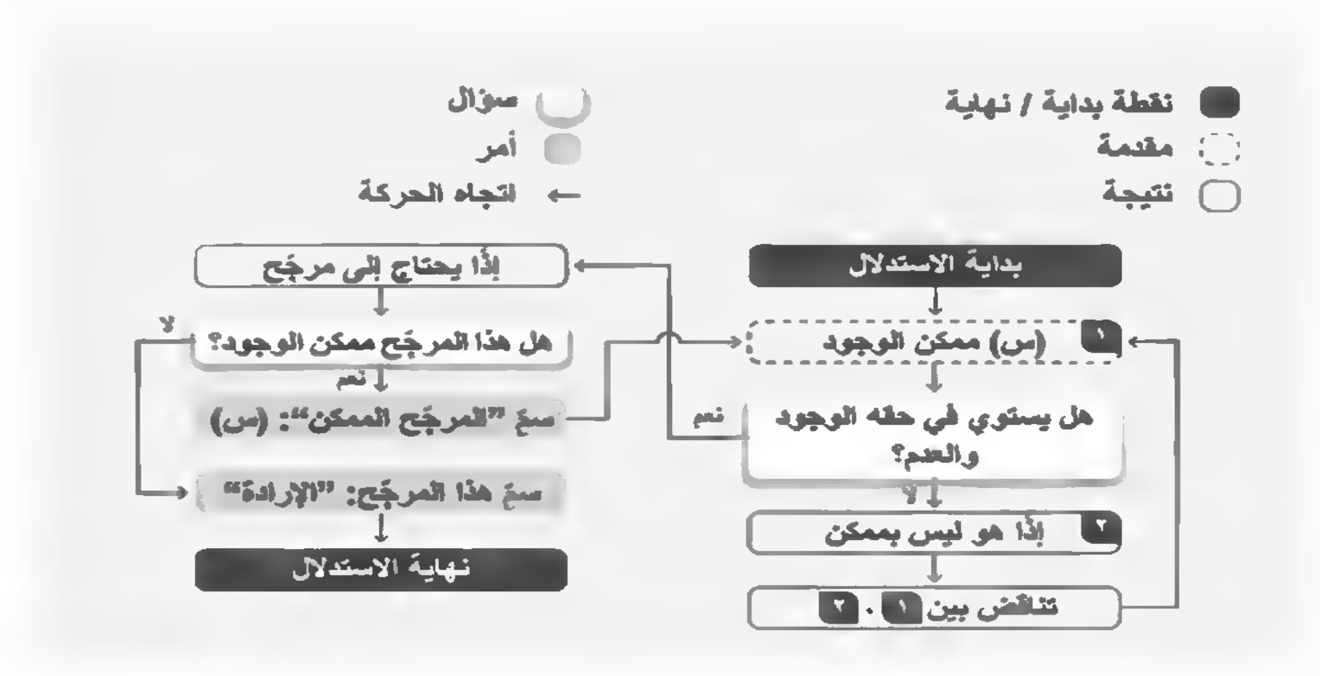
الوجود والعدم، وذلك هو «المُمكن».

٤. وكلّ ممكن يستوي في حقه الوجود والعدم، فرُجحان أحد الاحتمالين المُتساويين دلّ على وجود مُرجح لأحدهما على الآخر.

٥. هذا المُرجح يستحيل أن يكون ممكنًا؛ وإلا لزم الدور أو التسلسل. ولأننا أثبتنا أن العالم وُجد بقدرة قديمة رجح بها هذا الاحتمال، فيستحيل أن يتقدم الحادث على القديم.

٦. سمّ هذا المُرجّح بـ«الإرادة»، وهي صفة قامت بالذات القديمة ترجّحت بها أحد احتمالات المُمكن.

فالفرق بين القُدرة والإرادة: أنّ القدرة صفة «وُجدت» بها المُمكنات، والإرادة صفة «ترجّحت» بها بعض احتمالات المُمكنات.



فالإرادة غير القدرة، إذ القدرة هي وصفنا لما يتأتى به وجود الفعل، أما الإرادة فهي وصفنا لتخصيص الفعل بأحد أوجهه المُمكنة، فالإيجاد غير التخصيص بداهة.

ولنقرّب ذلك بمثال، فأنت تجد أمامك ثلاثة طرق (أ، ب، ج)، فتقرر أن تسير في الطريق (ب) ثم تبدأ في السير فيه بالفعل، فسيرك الفعلي هو قدرتك التي سبقتها إرادتك في تخصيص الطريق (ب) بالسير فيه.

وما دمنا نتكلم عن صفة، فالصفة لا توجد وحدها بدون موصوف، فنحن نتكلم أن مُرجّح وجود العالم هو ذات قديمة قادرة مُريدة.

فقد دلّنا وجودُ العالم، على أن له مُوجدًا قديمًا قادرًا مريدًا،

فلولا أنه القديم الذي لا مُفتتَح لوجوده، لأدّى هذا إلى التسلسل، ولولا قدرته لما وُجد العالم، ولولا إرادته لما ترجّحت بعض الاحتمالات على بعض، وهذا معنى الإله، الذي نسميه الله تعالى.

وهذه الإرادة المُتصف بها، إرادة قديمة لا يسبقها عدم، إذ القديم لا يُوصف بالحادث، ولأنها لو كانت حادثة لاحتاجت إلى إرادة أخرى تُرجّح زمان حدوثها، فيؤدي الأمر إلى التسلسل.

* * *

فإن قيل: وما المانع أن تكون خصائص الأشياء هي التي رجّحت هذه المُحتملات، كما تفعل الجاذبية في جذب الأشياء إلى المركز؟

قلنا: غاية ما في الأمر أنك أطلت سلسلة الأسباب، فلن ننشغل بهذا، ولكن نرجع إلى نقطة البدء لهذا الوجود ونكتفي بكونها في ذاتها مفتقرة للترجيح من خارجها لا منها.

فإن قيل: فلم تقول أنها احتاجت إلى مُرجّح؟ ومن

المُحتمل أن المُرجّح هو اجتماع الاحتمالات بشكل معين ليُعطي نتيجة معينة، فيكون مجرد اجتماعها في عملية تبادلية للاحتمالات هو الذي أدّى لهذه الصورة النهائية للكون الذي نراه.

مثاله: لو اشتريت مائة قميص ومائة بنطال وعشرة أحذية، ثم بدأت في اليوم الأول تلبس القميص الأول مع البنطال الأول مع الحذاء الأول، ثم في اليوم الثاني: الثاني مع الثاني، وهكذا حتى بلغت الحذاء العاشر، فبدأت في ارتداء القميص الثاني مع البنطال الثاني مع الحذاء الأول وهكذا، ثم لم تزل تُثبّت القميص أو البنطال أو الحذاء ثم تغيّر الباقي كل يوم، فإنك ستستوعب عددا ضخمًا من الاحتمالات، ولكنك بعد عدد معين من الأيام - مهما كان كثيرًا - ستضطر لإعادة ما ارتديته في اليوم الأول، فهنا الاحتمالات كلها وُجدت ولكنها في حالة مُعينة أنتجت صورة معينة من الوجود، وكلما تكررت هذه الحالة تكررت هذه الصورة من الوجود، حتى يُتصور وجود نماذج متعددة من هذا الكون كلما تكررت الاحتمالات في هيئة معينة، حتى ربما يوجد الآن من يشبهك تماما في كون آخر بعيد عنك تماما.

قُلنا: مجرد الاجتماع في صورة معينة بين المُحتملات لا

يصلح مُرجّحا نهائيا، فإننا نتكلم أولًا في مُرجّح وجودها عند البداية، فإن هذه الاحتمالات والهيئات التي خرج عنها الكون كلها حادثة، أي أنها تحتاج لمُرجّح.

ونتكلم ثانيًا عن مُرجّح اجتماعها على كل هيئة من هذه الهيئات، فالذي رجّح اجتماع القميص الأول مع البنطال الأول مع الحذاء الأول هو الفاعل المُختار لأن يرتديهم بهذا الترتيب، ولا يُقال أن المُرجّح هو تكرر الاحتمالات تلقائيًا، لأنه لا معنى للتلقائية هنا سوى أنك تدعي حدوث مُمكن بلا مُرجّح لحصوله.

فإن قيل: وما المانع أن تكون هذه الاحتمالات التي سميتها راجحة، ليست راجحة، بل كلها موجودة واستُنفدت، غاية الأمر أننا نحيا في أحدها فلم نر وجود باقي الاحتمالات، فهل مثلك إلا مثل من جلس في غرفة خضراء لم ير سواها، فقال لا بدّ من وجود فاعل مريد اختار هذا اللون دون ما عداه، ولم تنتبه إلى أن هناك غُرفٌ كثيرة في نفس المبنى كل غرفة بلون مختلف، فجميع الألوان وُجدت بالفعل، ولكنك لوجودك في غرفة واحدة منها ظننت أنها اختيرت قصدا، وإنما هي كانت أحد الاحتمالات التي وُجدت كلها بالفعل، فلا ترجيح فلا إرادة!

فأقول أولًا: هي كلها في النهاية حادثة - وكل حادث مُمكن - فلا بدّ لها من مُرجّح لوجودها على عدمها، فمجرد وجودها دليل على اختيار الوجود.

وأقول ثانيًا: ثم هذه الأكوان المتكررة التي تُمثّل كلّ الاحتمالات، هي بجوار بعضها ولها نسبة جهة من بعضها البعض أم لا؟

فإن كانت في جهة محددة من بعضها البعض فما الذي رجّح وجود الكون الأول في الجهة التي هو فيها من الثاني، والنِّسب للوجود في موضع معين مُمكنة الوجود متساوية الاحتمال، وإن كان لا يوجد في جهة من بعضه، فبيّنوا لنا أين هذه الأكوان، إذ لا يُعقل وجود مُتحيزين - والأجسام كلها متحيزة - لا نسبة بينهما، بل أستطيع لا محالة مدّ خطوط وهمية بيني وبين صخرة على كوكب المريخ، فمتى وُجدت الأكوان وُجدت الأماكن، ومتى وُجدت الأماكن وُجدت الجهات والنِّسب بينها.

وأقول ثالثًا: من باب التشكيك لا أكثر، وإلا ففيما مضى في «أولًا» و«ثانيا» الكفاية: إن أهل العلم التجريبي يفرّقون بين الفرضية وبين الحقيقة، فالفرضية هي التفسير الأقرب

احتمالًا للجواب عن سؤال مجهول، وهي موضوعة ليتم إثباتها أو نفيها في المستقبل، فما دام لم يتم نفيها فتبقى أقرب الاحتمالات ثبوتًا هي أقربها قبولا، أما الحقيقة فهي ما قام الدليل الفعلي على وجوده، فليست كل فرضية هي حقيقة في ذاتها، فينبغي أن يُطالَب المُدّعِي لوجود هذا العدد اللانهائي من الأكوان إقامة الدليل على دعواه ليُنظر إليها، واحتماله هذا يزداد بُعدا كلما أدركت تركُّب كل احتمال على حدة من مليارات الاحتمالات، فالأرض وحدها شملت من الموجودات ما لا يُقدر على حصره، وكل موجود يتركب من عدة احتمالات لا يُقدر على حصرها كأن يكون رأس الإنسان مربعًا وبثلاثة أيدٍ، ثم تأخذ النسبة بين كل موجودين فتستخرج الاحتمالات بينها فيخرج لك عدد لا نهائي من الاحتمالات ثم تجعل كل احتمال من هذه الاحتمالات مع موجود ثالث وهكذا، فانظر كم يخرج لك من الاحتمالات التي تفترض هذه الفرضية وجودها، وقل لي بربك: «أيكون مثل هذا فرضًا قريبًا هو «أقرب» الاحتمالات أم أنه أكثرها بُعدًا!».

فإن قلتَ: ما المانع أن يكون قد وُجد أحد هذه الاحتمالات مصادفة؟

قلنا: ما معنى الصدفة؟

إذ ليست الصدفة إلا أحد الاحتمالات الراجحة ولكنّا في الحقيقة عجزنا عن معرفة السبب المُرجِّح فسميناه صدفة!

فلو كانت أمامك عشرة أكواب فارغة، فأغمضت عينك وألقيت بحجر صغير فسقط في أحدها بدون اختيار منك له على الخصوص، فإننا نُسمي هذا الفعل أقرب للمصادفة لعجزنا عن معرفة المُرجّحات التي تدخلت في الحدث، وإلا فلو قسنا قوة الرّمية، ومقاومة الهواء واتجاه حركة ذراعك وقوة الجاذبية في المكان الذي أنت فيه وسائر المؤثرات التي نغفل عن وجودها عادة، لعلمنا يقينا لِمَ سقط هذا الحجر في هذا الكوب تحديدا!

فوجود احتمال بلا مُرجّح تناقض لا وجود له، والصدفة في الحقيقة ليست إلا المُرجحات التي عجزنا عن تسميتها ومعرفتها.

فإن قيل: سلّمنا أن هذه الاحتمالات الموجودة لا بدّ لها من مُرجّح، فلِمَ تحصر المُرجّح في واحد بعينه هو عين الذات القديمة التي أوجدته أولًا؟

قلتُ: فرض تعدد الذوات المُرجِّحة يعني أن كل واحدٍ منها له اختصاص بترجيح أمر معين، فيكون السؤال: «من الذي حدد لكل واحد منها اختصاصه؟»

فيحتاج تخصيص كل مُرجِّح من هذه المُرجِّحات إلى من يُخصصه باختصاصه، فإما أن تتسلسل المُرجحات إلى ما لا نهاية وهو باطل، وإما أن تنتهي لإرادة قديمة لا تحتاج إلى إرادة تُرجحها ولا تشاركها اختصاصها، وهذا معنى قولنا: إن هذا الكون ترجّحت أحد احتمالاته بإرادة قديمة واحدة، فالحوادث كلها تنتهي إلى واحد قديم لا محالة.

* * *

ثم هذه الإرادة التي أثبتناها قديمة، بمعنى أن الذات الموصوفة بالإرادة موصوفة بها منذ الأزل، فهو - سبحانه - مريد للكائنات التي وُجدت وستوجد منذ الأزل في أوقاتها التي أرادها لها وعلى هيئتها التي اختارها لها، إذ لو كانت إرادته حادثة، لاحتاجت هي الأخرى إلى إرادة تُرجح زمان وجودها، ثم تحتاج هذه الإرادة الأخرى بدورها لإرادة، ويتسلسل الأمر.

فالممكنات كلها في الحقيقة تنتهي إلى قادر مريد منذ الأزل، فكل ما توقف وجود الممكن عليه لا بدّ أن يكون قديما منعا من التسلسل.



فعّالٌ لما يريد

ما في الكون من تفاوتٍ شاهدٌ بفاعل يختار له أوجه الوجود وينفي عنه ما عداها، فعّال لما يريد يعزّ من يشاء ويذلّ من يشاء، يهدي من يشاء ويُضلّ من يشاء.

سبقت مشيئته مشيئة الخلق، فاختار من يشاء لما يشاء.

ترى الوجود متساوي الأسباب والأشكال، ثم ترى التفاوت بينه لا يخفى، ولو كانت الأسباب والطبيعة هي التي تصنعه لجاء على شاكلة واحدة وطبيعة واحدة لا تفاوت فيها ولا تباين، ﴿وَفِي ٱلۡأَرۡضِ قِطَعٞ مُّتَجَٰوِرَٰتٞ وَجَنَّٰتٞ مِّنۡ أَعۡنَٰبٖ وَزَرۡعٞ وَنَخِيلٞ صِنۡوَانٞ وَغَيۡرُ صِنۡوَانٖ يُسۡقَىٰ بِمَآءٖ وَٰحِدٖ وَنُفَضِّلُ بَعۡضَهَا عَلَىٰ بَعۡضٖ فِي ٱلۡأُكُلِۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾ [الرعد: ٤].

فهذا النخل تجده ينبت في أراضٍ متجاورة، بل ربما اشتركت النخلة مع أختها في رأس واحدة تتفرع إلى نخلتين تسمى صنوان، ومع ذلك تجد إحدى النخلتين أطيب طعما وأحلى مذاقا من أختها، فلو كانت الطبيعة هي التي تهبها حقيقتها ووجودها، وهي التي تختار لها صورها وتُرجّح لها

احتمالاتها لجاء الكون على نسق واحد وتشابهت الأشياء وما تفاوتت.

وإذا كان هذا في الطبيعة الصماء واضحا، ففي النفس البشرية أشد وضوحا وأبين ظهورا، وفي تقلبات الأيام وتبدل الأحوال أشد وأشد وضوحا.

إن الأمور التي نُخطط لها ونطلبها لا نهاية لها، فانظر كم سار منها كما كنت تريد، بل حتى التجارب الناجحة تجدها بعد عشرات المحاولات الفاشلة.

فليست الحياة كما نريد دوما، بل ثمة تدبير علوي، وإرادة نافذة تُسيّر الأمور في غير ما يتوقعه ويريده البشر، ليعلموا أنهم ليس لهم من الأمر شيء، وأن غايتهم الأخذ بالأسباب والسعي والكدح، والله وحده هو الذي يُدبر الأمر ويقدّر الأحوال ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٢٢﴾ لِّكَيْلَا تَأْسَوْا۟ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا۟ بِمَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾[الحديد: ٢٢ - ٢٣].

وليس معنى ذلك ترك العمل وألا نُريد شيئًا انتظارًا لنفاذ إرادته علينا، بل الله سبحانه خلق الإنسان مُختارًا، يجد من

نفسه التفرقة بين إرادة الخير والشر، ويجد من نفسه الميل لهذا أو ذاك، وليس هذا كاضطراره إلى الرعشة في مرضه أو حركة أمعائه التي لا يقدر على أن يوقفها.

فالمطلوب أن تخضع إرادتك لأمره ونهيه، وأن تُسلّم لنفوذ مشيئته على مُرادك، فإن تخلّف مُرادك سلّمت له، وإن سار الأمر كما تُريد حمدتَ الله على أن أمضى إرادتك وأنفذ مشيئتك ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [التكوير: ٢٨ - ٢٩].

* * *

مالك المُلك

في لحظة من زمان سحيق، وقفت الملائكة تتساءل بين يدي ربها - بعد أن أعلَمها بأنه سيخلق بَشرا من طين - عن سرِّ هذا المخلوق وغاية وجوده.

هذا المخلوق الذي ستُركّب فيه الشهوات فيُفسدُ في الأرض ويسفك الدماءَ، ما وظيفة وجوده؟ إن كان العبادة فالملائكة مشتغلون بالعبادة والتسبيح وتنزيه الله تعالى، فهل أراد الله حقًّا لهذا الوجود أن يمتلئ بالآثام والشرور؟

هنا جاء الجواب من باب العزّة وطلاقة الإرادة ﴿قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾[البقرة: ٣٠].

فالله سبحانه علِم بما سيكون، وعلم ما لا تعلم الملائكة من فضائل موضوعة في هذا الوجود، لولا وجوده على صورته التي سيخرج عليها من امتزاج الخيرات بالشرور لما حصلَت، فحكمته اقتضت هيئة مُعينة يوجد عليها، لغاية يسير هذا الوجود إليها، فطواها سبحانه في عِلمه، ولم يُظهرها للخلق، فلم يُطلع عليها ملكًا مُقرّبًا، بل أراد وقدّر فأوجد.

نعم، أراد وجود هذا العالم، وعلِم الصورة التي سيكون عليها من فساد في الأرض وسفك للدماء، ولكن إرادته لهذا الوجود لا تدل على أمره به ورضاه عنه، ولا تفهم من قولنا أنه «لا يرضى عنه» أنه مقهور مضطر - حاشاه سبحانه - بل لأنه لا يرضى لعباده الكفر ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ ٱلْمُلْكُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ ۝٦ إِن تَكْفُرُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُوا۟ يَرْضَهُ لَكُمْ﴾[الزمر: ٦ - ٧].

فالإرادة هي الاختيار، والرضا هو القبول للعمل والثناء عليه، والأمرُ هو طلب الفعل، والله يأمرُ العبدَ بالإيمان ولو علم أنه لن يؤمن كأبي لهب، وينهاه عن الكفر ولو علم أنه معصوم منه كأمره للأنبياء بعدم الإشراك به. فكل كائن في هذا الوجود فقد أراده، وكل ما أراده فهو كائن، وليس كل ما أراده رضي عنه سبحانه ولا أمر به. ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٢٨ قُلْ أَمَرَ رَبِّى بِٱلْقِسْطِ﴾[الأعراف: ٢٨ - ٢٩].

ولعلك تحار في «كيف لا يرضى بما يريد؟»، ومنشأ الحيرة أننا في لغتنا ومُعتادِ أمرِنا لا نُوصف بعدم الرضا إلا فيما

أكرهنا عليه، فكيف يكون الرضا مع تمام الإرادة وعدم الإكراه؟

وهذا صحيح في حق الإنسان الذي يتضرر ويتأذى ولا يتبع الوجودُ إرادته، فإن فات مقصوده اغتمّ وسخِط فسمّينا سخطه وغمّه عدم رضا، وعكسه هو الرضا في حقنا، أما في حق الإله الغني عن الوجود، فالدلالات مُختلفة، إذ الرضا في حقنا هو سعادة النفس بحصول مقصودها أو سكونها لحصول مقصودها، والله سبحانه لا يرضى بهذا المعنى الانفعالي، فرضاه سبحانه هو ثناؤه على الفعل وقبوله له ومدحه له.

فقد أراد الله هذا الكون على هيئةٍ ما، تختلط فيها الشرور بالخيرات، والإيمان بالكفر، والألم بالسعادة.

أراد للإنسان أن يكون مُختارًا مُكلّفًا، لا مفطورًا على العبادة، وأراد أن يصل لكل إنسان حظّه من الألم والسعادة والحُسن واللذة، فمزج هذا العالم بهذا المزيج المتراكم المتداخل من المعاني والأحوال.

فهو الذي أراد الشرور والآلام لطبيعة الدنيا التي أرادها،

ولتمضي سنته في حياة الإنسان في الأرض وابتلائِه واختبارِه بالحياة فيها.

فمن حيث الإرادة فقد أراد هذا الوجود، ولكن ما خلقه لا يمدحه كله ولا يُثني عليه كله، فقد خلق الشيطان كما خلق المَلَك، فأثنى على الأخير وأهان الأول ولعنه، لكنه أراد وجوده لطبيعة هذا العالم المُبتلى بالشرور.

فنحن لم نؤمر بتحصيل الكون المُراد له، بل أمرنا بتحصيل الأمر المَرضي عنه المأمورِ به.

فالإرادة هي تدبير المملكة منه سبحانه، والأمر هو قوانين المملكة، والرضا هو القرب من المَلك وقبوله للعمل وثناؤه عليه.

فرضا الله لا يُنال إلا بسعي العبد إلى ربه وتودّده إليه، ولا سبيل للتودد إليه سبحانه إلا بما أمر به ورضي به، لا بما نهى عنه ولم يرضه لنا.

فالكون مُلكه، والمَلِكُ يتصرّف ويحكم في ملكه كما يشاء على وفق حكمته وإرادته، فإما أن نُسلّم له فنرضى، وإما أن

ننازعه إرادته فنشقى، ثم لا يكون إلا ما أراده، سبحانه.

* * *

العِلم

ثبتَ أن خالق هذا العالم قادر مُريد، والإرادة لا تكون إلا بتخصيص الممكن بأحد الأوجه الجائزة عليه، فالإرادة هي قصدُ الشيء، وكل قاصد للشيء فهو يعلمه.

وإذا ثبت أنه يعلم ما أوجده، فهو يعلم ما سواه مما لم يوجده، إذ العلم تعلّق بالموجود لكونه مُمكنا، فيتعلق بكل ممكن، بل وبكل واجب ومستحيل كما سيأتي بعد قليل.

ولمّا كانت إرادته سبحانه قديمة، فكذلك علمه، فهو سبحانه عالم بعلم قديم ومريد بإرادة قديمة.

ونذكر دليلا مختصرا على اتصافه بالعلم، ثم نزيده قوة بطرح بعض الأسئلة عليه، فإن أجبنا على هذه الأسئلة، زادت قوة الاستدلال في النفس.

فنقول في الاستدلال:

١. هذا العالَم [ولنسمه «س»] حادث، أوجدته ذات قديمة

موصوفة بالقُدرة والإرادة [أثبتنا وجود ذات قديمة قادرة مُريدة سابقًا].

٢. كل حادث فهو مُمكن، فقد مرّ بنا أن الإمكان هو قبول الوجود والعدم بالتساوي، فإذا كان معدوما ثم تّرجح وجوده فقد ترجّحت أحد احتمالاته بمُرجح سميناه الإرادة.

٣. لا بدّ أن تكون هذه المُحتملات الراجحة والمرجوحة معلومة للمُرجّح وإلا استحال إرادته لعدم العلم به، إذ الإرادة تقتضي معرفة المُراد ليتم اختياره.

٤. معنى كون الاحتمالات معلومة أن من اختار أحدها يعلم بما اختاره، ومعنى أنه يعلم بشيء أنه موصوف بالعلم، إذ لا معنى لعلمك بالشيء إلا اتصافك بالعلم به.

٥. فثبت أن الذات القديمة المُريدة موصوفة بـ«العلم».



* * *

فإن قيل: فيُتصور أن يكون ترجّح الممكن الموجود الآن لجهله بما سواه؟

قلنا: الصفة القديمة إذا تعلّقت بشيء، تعلقت بكل ما يماثله، إذ القديم لا يحتمل التخصيص.

وبيان ذلك(6): أنّ التخصيص هو ترجيح لأحد الاحتمالات، والواجب لا يُتصور فيه احتمال لأنه ليس من الممكنات، ولنوضح ذلك بمثال:

إذا كان عندك إناء يحتمل أن يوضع فيه الماء أو العصير أو المرق، فاخترت أن تضع فيه الماء، هذه العملية تُسمّى بالتخصيص، فأنت قد خصصت الإناء بأحد الاحتمالات الجائزة عليه، فلولا أن الإناء يقبل كل هذه السوائل على التساوي، فلا بدّ من مُخصصٍ يخصُّه بأحدها.

ولكن ماذا عن قابلية هذا الإناء للامتلاء بالماء، هل هي واجبة أم ممكنة؟ إنها ممكنة؛ لأنه كان يقبل ما سواها من امتلائه بالعصير أو غيره، فالتخصيص لا يظهر أثره إلا فيما يقبل التخصيص، فكلّ ما يقبل التخصيص فهو ممكن وليس بواجب.

والممكن الموجود حادث كما تقدم.

فلمّا ثبت أن مُحدِث هذا العالم اختاره بإرادة قديمة، فقد تعلق به علمه، وكان كلّ ما يماثله من الممكنات معلوما له سبحانه أيضا، لتماثلها وتساويها. وإذا ثبت العلمُ بشيء، ثبت العلم بكل ما عداه من الممكنات والواجبات والمستحيلات، إذ العلم انكشاف للمعلوم، فلا وجه بعد ثبوت العلم بشيء إلا إثبات العلم بكل شيء وإلا لزم التخصيص في علم الله.

فإن قيل: مبنى الاستدلال على استحالة تخصيص القديم، فما المانع أن يكون علمه حادثًا؟

قُلنا: لأن إرادته قديمة فعلمه قديم، إذ لا توجد إرادة بلا علم، وقد ثبت قِدم الإرادة، فلازِمها - وهو العلم - قديم أيضًا.

* * *

فإن قيل: ليس بصانع مباشر للعالم، بل أوجد شيئا - كالانفجار العظيم - وُجِد عنه العالم، ولا نُسلّم أن الكون المُتقن يصدُر عن عالِم، فإنّا نرى الطبيعة الصماء تعالج نفسها بنفسها، والكون يستقر وفق قوانينه، ولا علم للطبيعة لتوصف به، بل وفي الحيوانات نرى النحل والنمل يصنعون البيوت المُتقنة ولا علم لهم، بل هم يتصرفون بمقتضى الغريزة كالآلات.

فالجواب: نتكلم في صانع الشيء الذي نشأ عنه النظام، وخالق النملة والنحلة التي أتى منها النظام، فوجود آلة متقنة الصنع تصنع أمورًا مُتقنة يدل على علم صانعها وإن لم يدلّ على علمها هي، وكلامُنا ليس في الحركة النهائية التي قد تصدر من غير عاقل، بل في الوجود نفسه وأصله.

* * *

فإن قيل: إن كان يعلم ما سيكون فلِمَ لَم يمنعه إن كان شرًّا؟

فالجواب: سيأتي في الكلام على أفعال الإله تفصيل لهذه القضية بإذن الله، والذي يكفي الآن هنا أنّ العلم صفة انكشاف لا صفة تأثير.

فليس السؤال لِمَ عَلم؟ فإن علمه كمال، بل لِمَ لم يفعل شيئا معينا نراه الأفضل ونسميه خيرا ما دام قد عَلم بالمفضول الذي نسميه شرا؟ فعاد السؤال عن فعله لا عن علمه، وقد اتفقنا أن الكلام على الأفعال سيأتي في قسم خاص من البيان.



العليم الحكيم

هذا الوجود مُتقن الصُنع محكم، لا تكاد ترى فيه خللًا في نظامه وقوانينه، ومثل هذا لا يُوجده إلا عالِمٌ، هذه دعوى ندّعي تسليم معظم النفوس لها، ولا يشك فيها إلا من يرى الكون فوضى لا نظام فيه، أو أنتجته طبيعة صماء ميكانيكية تعمل وحدها نحو قوانين الكون.

أما كونه ليس بفوضى فقوانين الفيزياء والكيمياء تكفينا في إثباته، إذ دلّت على دقة الصُّنع.

والتأمل في السماء والطبيعة لا تملك معه النفس إلا الإقرار بهذه الحقيقة: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ طِبَاقٗاۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٖۖ فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ ۝٣ ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ يَنقَلِبۡ إِلَيۡكَ ٱلۡبَصَرُ خَاسِئٗا وَهُوَ حَسِيرٞ ۝٤﴾ [الملك: ٣ - ٤].

فإن قيل: فالزلازل والبراكين والعواصف الهائلة فوضى!

قلنا: هي بدورها لا تحدث إلا على وفق قانون مُرتّب وعلاقة مطردة بين أجزاء الكون، فدلّت على النظام وإن

أحدَثَت الفوضى في حياتنا، ولكن كونها على نفس قوانين المادة يُثبت دقة الكون، وهي لا يصنعها إلا عالم بها.

فإن قيل: فهذه القوانين تتحطم في الثقوب السوداء وخارج حدود عالمنا المألوف.

قلنا: غاية ما في الأمر العجز عن الإدراك لقوانين ما هناك، وتغيّرُ القوانين لا يدل على الفوضى، بل على سعة القدرة، حتى وضعَ لكل عالَم ما يخصه من قوانين.

أما أن تكون أنتجته طبيعة صماء ميكانيكية، فلا وجه له، إذ أنه يرجع إلى ترجيح بعض الممكنات على بعض بلا مُرجّح، إذ هذه الطبيعة التي نتج عنها أحد الممكنات، ما الذي رجّح هذا الممكن دون غيره ليصدر عنها؟!

فالقول بأن هذا العالم وُجد بلا إرادة قد مضى بنا إبطاله في الكلام على الإرادة.

ولكن ما حدود هذا العِلم؟ هل هو فقط كعلم الصانع الذي يعلم الشيء الذي يقوم بصنعه ثم تنقطع علاقته به؟

كلا، إنه علمٌ مُحيط بالأشياء، علمٌ بالوجود قبل أن يوجد، وعلمٌ به حال وجوده كيف هو، وعلمٌ بما سيكون كيف سيكون، فهو علم بما لم يكن كعلمه بما هو كائن.

علم بالتفاصيل وضمائر الصدور وما يدور في الرأس من أفكار وما يعتري النفس من مشاعر وشهوات.

لا ينشغل بمعلوم عن معلوم، ولا يشغله علمه بمخلوق عن مخلوق آخر.

علم ينكشف به المعلوم - من موجودات ومعدومات - انكشافا تاما لا يبقى معه أدنى خفاء.

فإن كان أوجد هذا العالم عن عِلم به، فقد استمر علمه، لأنه موصوف به منذ الأزل، فما ثبَت قِدمه استحال عدمُه، وإلا كان مُمكنًا حادثًا.

* * *

ومن أسمائه تعالى «العليم»، وهو مَن في الغاية التامة من العلم بالأشياء.

والله تعالى عالم بجميع المعلومات، فهو عالم بنا وبما في صدورنا، بماضينا ومستقبلنا وحاضرنا.

﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[المُلك: ١٤].

والذي أحاط علما بجميع الموجودات تطمئن له النفوس، فلن يخفى عليه ظلمُ ظالم لنا وإن لم يره سوانا حتى عجزنا عن الانتصار منه، يعلم بكاء الثكالى وعجز المذنبين.

إننا في كثير من الأحوال نظنُّ أنه لا يرانا وليس معنا، وما ذلك إلا لانتظارنا المعجزة الإلهية، ننتظر أن ينتشلنا من آلامنا ما دام يعلمُ حالنا، وننتظر أن ينصرنا على من ظلمنا ما دام عالمًا به وبنا.

وليس الأمر كذلك، فالدنيا ليست ميدانا للأحكام الإلهية النهائية، بل هي ساحة يتصارع فيها الحق والباطل، والألم والأمل.

قد يصيح المُتألم: ما دمت تعلم بحالي فلم تتركني؟ وما تركك الحكيم، بل لك أقدار ماضية لا بدّ أن تحياها، ولك

نصيب من الآلام والابتلاء لا بدّ أن تخوضها.

لقد أوقع كفار قريش بالنبي ﷺ الأذى العظيم، وقتلوا من المسلمين من قتلوا، ثم مرّت الأيام، فإذا منهم فرسان الإسلام، يدخلون من أرحب أبوابه، ويقفون صفا في الصلاة إلى جوار عدو الأمس.

لقد كان حظ النبي ﷺ والذين معه قدرًا من الألم يصلُ إليهم على يد هؤلاء، ثم كان حظ هؤلاء أن يُمنحوا فرصة جديدة كل يوم.

فهل ضاعت آلام النبي وأصحابه الأوائل بلا ثواب؟ كلا. وما انسدت أبواب الرحمة أمام هؤلاء.

هكذا يُدبر الله الأمر بعلمه، ويسير الوجود بمراده لا بمرادنا.

إن ما يعنيني أني في كل لحظة مؤمن بأنه يعلم بأدنى خلجة في نفسي وأدنى ألم في بدني وأدنى معصية آتي بها.

وفي أوقات كثيرة تشتد غفلتنا حتى ننسى علمه بنا فنعصاه، وفي أوقات أخرى تشتد محنتنا حتى يغيب عنّا

علمُه بحالنا.

ربما جزعت من كونك مكشوفا تمام الانكشاف، ولا بأس من جزعك إن حملك على الحياء منه سبحانه.

ولكن إن اشتد خوفك حتى أقعدك عن العمل فتذكر أنه ودود، لا يُعاجل ويُمهل، يفتح أبوابا لا تكاد تنغلق إلا بالموت.

والإنسان إن علم بأن من يعلم بحاله هو هو مدبر أمره، سائق رزقه، كاتب أجله، مُسبغُ سِتره، اطمأن بقدر ما يجزع، وارتاح بقدر ما يقلق!

نعم إننا نطمئن إن تعرّينا وانكشفت عيوبنا أمام من يحنو علينا ويعالجنا ويُشفق علينا ويسترنا، وليس في الحقيقة من يفعل ذلك تمام الفعل إلا الله سبحانه.

ونحن في الحقيقة نخاف ونجزع إن انكشفت جرائمنا وخداعنا أمام من لا يعجز عن البطش بنا وعقابنا أشد العقاب، وليس ذلك على الحقيقة إلا الله سبحانه.

فعلمه إن نظرت إليه من جهة اطمأننت وأحببته، وإن

نظرت إليه من جهة امتلأت منه رعبا وخفته.

وباب الخوف شديد لا يطيقه الكثير - وأنا منهم - فنؤثر ملاحظة المحبة والوداد، ولا بأس بذلك أبدا، ولكن أن تُجرئنا الرحمة على التفلت من وصف العبودية، وأن نستمرئ المعصية اتكالا على دوام الستر، فهنا ينادي بك العقل أن: «انتبه أن ينقلك من جانب المحبة والوداد إلى جانب العقوبة والإبعاد!»

هكذا يستقر أمرُ العبد ويطمئن، فما دام متحققا بمراده، متصفا بعبوديته، ممتثلا لأمره ونهيه، ملتزما الأدب في معاملته، غير يائس من رحمته، ولا متجرئا على حدوده، فلا أبالي كثيرا أأعبده من باب الخوف أم من باب المحبة؟

نعم هو العليم بنا الرحيم بنا، فلا أحمل همّ الرزق ولا همّ أن تضيع أعمالي أو يُزاد في أوزاري، فهذا كون دبّره وأحاط به العليم، ونحن إلى وقوفٍ بين يدي الرحيم.

وعلمه بك لا يمنعك من الدعاء، فدعاؤك عبادة له، وكم من رزق موقوف على رفع اليدين، ومنحة تنتظر تحريك الشفتين.

يعلم بحالك نعم، ويطالبك بالتحقق بحقيقتك، حقيقتك التي هي العبودية، وحالك هو دوام الافتقار إليه.

لا ألومك على الوقوف كثيرا عند حاجتك وألمك، ولكني أرجو منك أن ترفع رأسك قليلا لهذا الوجود الواسع، وهذا الكون الرحيب.

لتنظر فترى حكمته، ويد تدبيره تعمل في كل لحظة من لحظات هذا الكون، تتحرك النفوس بالحاجات فتدب الحركة في الحياة، تثور الرياح فتحمل الأمطار والرخاء، تتزلزل الأرض فتتجدد الحياة، سترى في هذا الوجود سيرا مستمرا ومسيرة لا تفتر، في حركات نجومه ودورات أفلاكه، في موته وحياته، سترى الأشياء وُضعت في مقادير دقيقة وحسابات لا خطأ فيها، فإن تأملت لم تملك إلا أن تسبح بحمده وتنزهه، وتقر بعلمه وملكه وتدبيره ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١﴾ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ﴿٢﴾ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴿٣﴾ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ﴿٤﴾﴾ [الملك: ١ - ٤].

ولكن الإنسان يجهل، يحيا مع حدوده الضيقة، يرى في العادة نمطًا مُتكررًا، ويغفل عن دقة الصنعة حوله وعن استمرار الإعجاز في نفسه وفي الكون حوله، فكأن خروج الناقة من صخرة صماء، أعجب من خروج الإنسان من نطفة، ومن رفع الأفلاك والسماء من غير عمَدٍ نراها.

فالوجود كله شاهد بعلمه وحكمته، وناطق بألوهيته ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ۝٢٠ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ۝٢١﴾[الذاريات: ٢٠ - ٢١].

* * *

تلخيص وترتيب للأفكار والاستدلالات

أثبتنا حتى الآن وجود ذات قديمة قادرة مريدة عالمة، أوجدت هذا العالم، وانطلقنا في إثباتنا من حدوث هذا العالم وإمكانه، واستخدمنا في الاستدلال الأحكام العقلية «الوجوب والإمكان والإستحالة» التي شرحناها في فصل «أصول التفكير».

فكان ترتيب الإثبات كالآتي:

١. أثبتنا الأحكام العقلية بناء على قانون «عدم التناقض».

٢. أثبتنا أن العالم حادث فهو ممكن.

٣. أثبتنا وجوب وجود مُحدث لهذا العالم ليس بحادث، فيكون قديما.

٤. أثبتنا وجوب اتصاف هذا المُحدث بصفة القدرة القديمة التي أوجد بها العالم.

٥. وأثبتنا وجوب اتصاف هذا المُحدث بصفة الإرادة القديمة التي رجّح بها وجود هذا العالم فأوجدته القدرة على وفق الإرادة.

٦. وأثبتنا وجوب اتصاف هذا المُحدث بصفة العلم، الذي لولاه لما وقعت الإرادة.

فإن أردت ملاحظة العلاقة العقلية بين هذه النتائج، فنقول أن مُوجِد العالم: قديمٌ، عالِمٌ، أراد وجود العالَم على هيئة معينة فأوجده بقدرته.

وفيما يلي سلسلة من الاستدلالات يمكنك السير معها إذا كانت الاستدلالات السابقة غير واضحة معك، أو أردت مشاهدتها بصورة بصرية مُجمّعة في موضعٍ واحد، ويمكنك مجاوزتها إلى المقال الذي يليه وهو الكلام على صفة «الحياة».

الاستدلالات من ١ إلى ٤ في بيان الأحكام العقلية، وأنها لا تخرج عن الواجب والممكن والمستحيل:



١. وجود أي شيء [س مثلًا] إما أن ينشأ عنه تناقض عقلي [اجتماع نقيضين] فهو مستحيل.

٢. وإما أن يكون انعدامه ينشأ عنه تناقض عقلي فهو واجب.

٣. وإما أن يكون وجوده أو عدمه لا ينشأ عنهما تناقض عقلي فهو ممكن.

٤. والممكن لا يترتب على وجوده أو عدمه تناقض.

٥. والمستحيل لا يقبل الوجود وإلا لم يكن مُستحيلًا.

٦. والواجب لا يقبل الانعدام وإلا كان ممكنًا.

الاستدلال ٥ على احتياج العالم الحادث الممكن إلى مُحدِث قديم واحد:



١. العالم موجود [سمه «س»]، ودليل وجوده الحسّ.

٢. مادام موجودًا فليس بمستحيل الوجود [استدلال ٣].

٣. العالم الموجود حادث الوجود [راجع الاستطراد في فصل «وجود قديم»].

٤. يستحيل أن يكون رجّح وجوده بنفسه [دور].

٥. يستحيل أن يكون العالم وُجد بلا مرجّح [ترجيح بلا مرجّح].

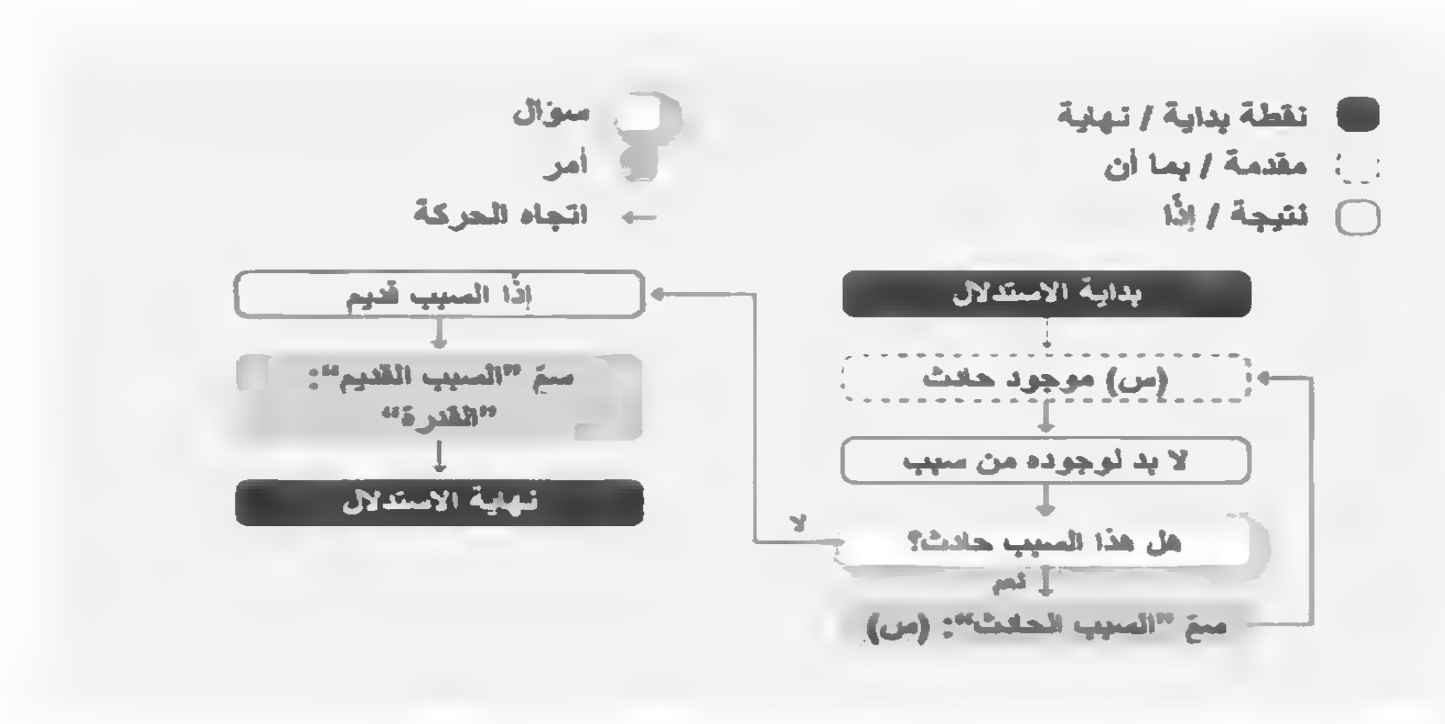
٦. يستحيل أن يكون العالم موجودا قبل وجوده [تحصيل حاصل]. بلّ رجحه غيره.

٧. يستحيل أن يكون شارك هذا المُرجّح غيره في الترجيح [استحالة اجتماع مؤثرين على أثر واحد].

٨. يستحيل أن يكون المرجّح هو الآخر حادثا مسبوقا بعدد لا نهائي من الحوادث التي لا أول لها [وإلا لزم التسلسل].

٩. إذًا فيجب أن يكون هذا المُرجّح واحدًا قديما. [لأنه إن لم يكن حادثًا فهو قديم].

الاستدلال ٦ على أن مُرجّح هذا العالم موصوف بالقدرة القديمة:



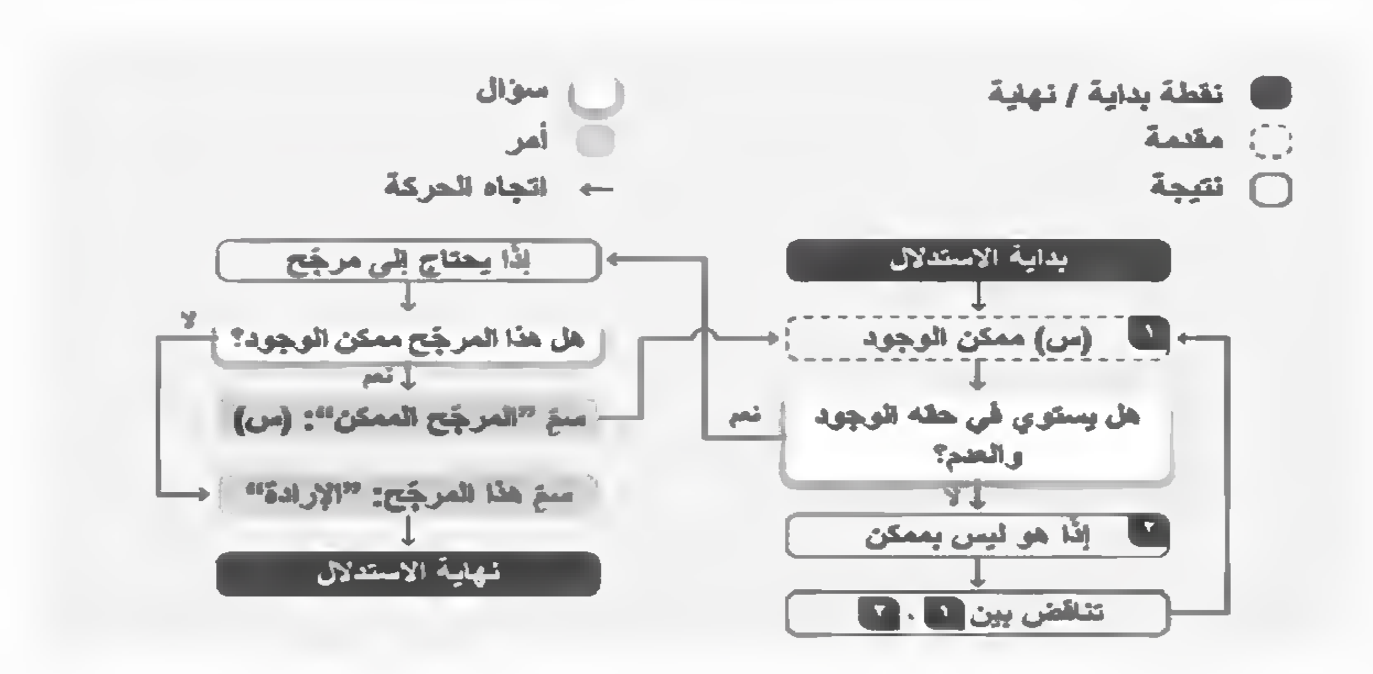
١. هذا العالم ممكن يحتمل الوجود، أوجده قديم [راجع الاستدلال السابق].

٢. هذا القديم حصل منه إيجاد هذا العالم الممكن(7) [هذا معنى الإيجاد].

٣. إذًا هذا القديم يوصف بأن له صفة يتأتى بها إيجاد الممكن أو إعدامه وهي التي تُسمى بالـ«القدرة».

٤. وهذه القدرة قديمة وإلا احتاجت هي الأخرى إلى سبب يُوجدها ويؤدي إلى التسلسل.

الاستدلال ٧ على أن مُرجّح هذا العالم موصوف بالإرادة:



١. هذا العالم ممكن الوجود.

٢. دليل إمكانه أنه يستوي في حقه الوجود والعدم [بدليل حدوثه].

٣. وكل ممكن وُجد بالفعل [أوجدته القدرة] فلا بدّ له من مُرجّح رجح وجوده على عدمه(8)[لاستحالة الترجيح بلا مرجّح]. لأن القدرة صفة إيجاد لا صفة ترجيح.

٤. ويستحيل أن يكون هذا المُرجّح ممكنا هو الآخر [وإلا لزم الدور أو التسلسل].

٥. فلا بدّ أن يكون هذا المُرجّح قديما حصل به ترجيح

«وجود الممكن» لكي توجده القدرة وهو الذي نسميه «إرادة» فثبت أن مُوجد العالم مُريد قديم [إذ الصفة لا توجد بدون موصوف].

استدلال ٨ على اتصاف القديم بصفة العلم:



١. هذا العالم [س] حادث.

٢. لا بدّ له من مُرجّح لوجوده.

٣. وهذا المرجح لا بدّ أن يكون قديما [وإلا لزم التسلسل، أو الدور إن كان هو نفسه س].

٤. لا بدّ أن يكون [س] معلومًا للمُرجّح القديم [وإلا لم يمكن ترجيحه للجهل به؛ لأن المجهول معجوز عن اختياره لعدم العلم به].

٥. معنى كونه معلومًا له أنه اتصف بالعلم به، إذ ليس معنى العلم إلا وجود معلومات للعالِم.

٦. إذًا فالمُرجّح القديم موصوف بالعلم.

فهذا تلخيص لما سبق الاستدلال عليه وإعادة لترتيبه لتتمكن من مواصلة الكتاب وتجتمع الأفكار، انتهينا فيه إلى إثبات وجود القديم الواحد الموصوف بالقدرة والعلم والإرادة.



الحياة

هذا العالم موجود، أوجده قديمٌ لا مفتتح لوجوده، قادرٌ وإلا كان عاجزا عن إيجاده، مُريد وإلا لما ترجّحت بعض احتمالاته، عالم وإلا كان عاجزًا عن الإرادة، ولا يُوجِدُ الشيءَ إلا العالِمُ به، فكيف وقد خرج مُتقنا مُحكم الصنعة لا ترى فيه تفاوتًا ولا خللًا في الوجود؟

فهذه صفات اتصفت بها الذات التي أوجدت هذا العالم، وهذه الصفات دلّت على أنه ليس بطبيعة صماء تعمل في آليّة محضة كأداة في مصنع لا تقدر سوى على ما صُممت له ودارت عليه تروسها، فهي لا تُريد ولا تختار، ولا تعلم ولا تجهل، بل هي مُصممة لتُنتج شيئًا واحدًا، وتسير في آلية واحدة.

فمن اتصف بالعلم والإرادة، يُوصف بالحياة، إذ ما لا حياة فيه لا يُريد ولا يعلم!

والحياة ليست هي الروح، بل هي التي تُفرّق بين ذات جامدة ساكنة كالجبال، وبين ذات عالمة مُريدة كالإنسان.

نعم، حياتنا حادثة، كنا أمواتا في صورة نُطفة فدبّت فينا الحياة، ثم تُسلب منّا الحياة فنعود أمواتًا، فحياتنا حادثة، ولكنها هي التي مكنتنا من العلم والإرادة، فلا ندري كنهها ولكن ندري أنها حالة اتّصفْنا بها جَعَلَت في مقدورنا أن نعلم وأن نريد.

أما حياته سبحانه، فليست بحادثة، لم يكن ميّتا فدبت فيه الحياة، بل هو واهب الحياة للوجود، وهو وحده الحي القيوم بعد فناء الوجود.

﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: ٢٨].

فإلهُنا سبحانه، ذاتٌ حيّة مريدة قادرة عالمة قديمة لا افتتاح لوجودها وباقية لا فناء لها، وليست هي الطبيعة الصماء، ولا هي قوانين هذا الوجود الذي تسري فيه، إذ أنّ هذه القوانين هي جزء من هذا العالم، حادثة بحدوثه، لا توجد قبل وجوده، فكيف تُوجِده وهي جزء منه!

وهذه الطبيعة والقوانين لا تختار ولا تعلم، وكل ما في

الوجود شاهد على ملايين الاحتمالات التي تُركِت، وملايين الاختيارات التي فُعِلت. وخصوص الأحوال والهيئات التي وُجد عليها هذا الوجود، بل وجود قوانين الكون على نظام معين يتساوى مع وجودها مع نظام آخر لتتشكل قوانين أخرى، فهي في نفسها تحتاج إلى فاعل يختار لها ما ستكون عليه وما ستسير إليه.

فهذا الإله الذي سمّى لنا نفسه باسمه العَلَم «الله»، هو الذي أوجده وهو الذي صنع القوانين ورتّبها.

فهو الله، مالك المُلك وخالقه، ومريد الوجود والقادر عليه، وهو الحي القائم على كل نفس بما كسبت، مُدبّر هذا الوجود ومُبقيه.



الوحدانية

صانع العالم الموصوف بأنه القديم القادر المُريد واحدٌ لا يشاركه في القِدم والألوهية سواه، ولم يتحد بغيره، إذ لو شاركه غيره في خلق هذا العالم لكان كلٌّ منهما عاجزًا!

فالمشاركة في الإيجاد دليل عجز كل واحدٍ منهما أو عجز واحد منهما وقدرة الآخر، فلا يكون العاجز منهما إلها خالقًا لهذا الوجود.

ودليل ما ذكرناه أنه لو تعلقت قدرةُ أحدهما بإيجاد شيء من المُمكنات للزم عجز الثاني عن إيجاد هذا الشيء حال تعلق قدرة الأول بها، لضرورة عدم اجتماع مؤثرين على أثر واحد، فيكون الثاني عاجزا، والعاجزُ لا يكون إلها.

فهذا أحد أدلة وحدانية الخلق والإيجاد لهذا العالم وتفرده سبحانه بصُنعه.

ومما يدل - أيضا - على استحالة تعدد الذوات القديمة أنهما لو كانا ذاتين - أو أكثر - فإما أن يكون كل واحد تام

القدرة والإرادة أو يكون تمام القدرة والإرادة باجتماع الذاتين معًا:

- فلو كان تمام القدرة والإرادة باجتماعهما فكل واحد منهما عاجز على الحقيقة، والعاجز لا يكون قادرا فلا يكون إلها مُوجدًا لهذا الكون.

ولا يُقال: إن الإله المُركّب من مجموعهما هو الإله فنحن نعبد المجموع؛ لأن المركّب من ذوات متعددة حادث؛ إذ التركيب دليل الحدوث، لأنه هيئة ومقدار، فيحتاج لمُرجّح لاجتماع الأجزاء، ويحتاج لمُرجّح يُخصص عددها وقدرها وهيئة اجتماعها ويُخصص مُتعلّقات قدرة كل واحد منهما، وقد مرّ بنا في بحث القدرة أن التخصيص يُنافي القِدم.

- وإن كان كل واحد منهما تام القدرة والإرادة، فلو أراد أحدهما وجود العالم وأراد الثاني عدمه، فإما أن تنفذ إرادتهما معًا وهو تناقض، إذ لا يصحّ أن يكون العالم موجودًا معدومًا في نفس الوقت، وإما أن تنفذ إرادة أحدهما دون الآخر فيكون هذا الآخر عاجزًا فلا يكون إلها، وإما ألا تنفذ إرادتهما معًا، فلا يكونا إلهين.

فإن قيل: يُمكن ألا يختلفا لتمام حكمتهما!

قُلنا: فإن كانا قادرين، فمَن منهما الذي أوجد العالم، إن كان الأول فالثاني ليس بإله لعدم الحاجة إليه، إذ الإله عندنا هو مُوجد هذا العالم، وإن كانا أوجداه معًا للزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد، وهو محال، وإن كان كل واحدٍ أوجد جزءًا فهو ليس بإله للجزء الذي أوجده الآخر لعجزه عنه، فلا يكون أحدهما إلها لعجزه.

ثم القديم لا يحتمل التعدد، إذ لو تعدد للزم انتهاؤه إلى عدد معين، وهذا العدد يحتمل مثله وأكثر، فلا ينتهي عدد القدماء عند قدرٍ إلا بمُرجّح، فيكون وجود القديم متوقفًا على الترجيح، فيكون مُمكنا، وليس القديم بمُمكن الوجود، بل هو واجب الوجود لا يحتاج في وجوده لشيء.

فإذا تقرر أن صانع العالم القديم القادر المريد واحد، فيكون الفاعل لهذا الوجود واحدًا، فهو سبحانه واحد في ذاته وواحد في أفعاله، بمعنى أنه لا يُشاركه في فعل المُمكن غيره، إذ هو خالق كل ممكن وكل موجود، من مَلَك وإنسان وحيوان، وخالق أعمالهم وحركاتهم وسكناتهم، ليس في الوجود خالق سواه.

ومعنى الخلق هو الإيجاد من العدم، وهذا يحصُل بصفة القدرة، فكل موجود مُمكن لا بدَّ له من مُرجّح لوجوده، وقد مرّ بنا أن هذا المُرجّح هو القدرة، وهي متعلقة بكل ممكن، فلا يصح تخصيصها ببعض المُمكنات دون بعض، وإلا لزم العجز حال تعلق قدرة المُوجد الآخر لها، وقد بيّنّا بطلان ما يلزم عليه من عجز الإله.

فالله سبحانه خالق عمل العبد عند إرادته للخير أو الشر، إذ عملُ العبد من جُملة الممكنات، فيكون من خلق الله تعالى.

والتكليف إنما يتعلق بإرادة العبد للخير أو الشر، اللذين يُعرفان من الشرع، إذ نقصد بالخير هنا موافقة أمر الإله ونهيه ونقصد بالشرّ مخالفتهما(9)، فالتكليف لا يتعلق بخصوص رفع ذراعك وانحناء ظهرك ووضع جبهتك على الأرض - وهو الفعل المخلوق - بل لجعلك هذا الفعل صلاة على وفق ما أمر به الشرع، وهذا يحصل بالنيّة.

فالحاصل أن الله تعالى خالق كل شيء ومُوجد كل ممكن ومُعدِمه، ولا قيام للوجود بدونه سبحانه.

الأحَديّة

صانع هذا الوجود واحد، ومدبّره واحد، لولاه لما خرج هذا العالم إلى الوجود.

تام القدرة لا يشاركه في مُلكه أحد، إذ لو شاركه غيره لكان مُحتاجًا إلى شركته، مستقويا بمعونته، مستكملًا بوجوده، والكامل لا يحتاج لسواه.

وليس الإله إلا المُوجد لهذا الكون، فإن أوجد بعضه فهو إله لما أوجده، وكلُّ من أوجد بعضًا من الموجودات يكون إلهًا لها، ويكون كل واحد عاجزًا عن مخلوقات غيره، فلا يكون إلها إلا في شيء دون شيء ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَـٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[المؤمنون: ٩١].

وهو واحد لا شريك له في مُلكه، وكذلك ذاته ليست بمُركَّبة من أجزاء وأبعاض، فهو واحدٌ بمعنى عدم الشريك، وواحد بمعنى عدم التجزؤ والتعدد في نفس ذاته، وقد سَمَّى القرآن

هذا المعنى الأخير أحدية، فقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] فهذه لنفي التعدد في نفس الذات، وقال تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤] فهذه لنفي وجود الشركاء المساوين له في الألوهية، إذ المكافئ للإله إلهٌ مثله.

وقد توهم قوم أنه له روح، وأن الروح حلّت في بعض الأنبياء، أو أن الإله نفسه تجسّد في صورة الإنسان، وربما استدلّ على ذلك بطلاقة القُدرة وأنه يفعل ما يشاء!

أما نحن فنؤمن أنه خالق كل الوجود سواه، وأن الروح التي نفخها سيدنا جبريل في بطن السيدة مريم هي خلق من خلقه، كما أن الروح التي نفخها الله في سيدنا آدم هي خلق من خلقه، وليست بجزء منه، فقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٩]، لا يفيد سوى أنه الخالق المالك؛ فالياء ياء الملكية، كقولك «أعطيتُه من مالي»، فالروح مِن خَلْقِه، وكل مخلوقاته ملك له سبحانه.

وقد ردّ القرآن الكريم على من ادّعى أن الله هو المسيح، وأن الصورة الإنسانية تشكلت، وهي في حال تشكلها في الصورة الإنسانية لم تفارق الألوهية، ولكنها كانت في الدنيا على قانون البشرية امتثالا، وكانت في نفس الوقت في

الألوهية تدبيرا وأمرا، فقال سبحانه: ﴿لَقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ مَرۡيَمَۖ وَقَالَ ٱلۡمَسِيحُ يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمۡۖ﴾[المائدة: ٧٢].

فالإله لا يكون مُتجسدًا مُتحيّزا، فهذا المُتحيّز مخلوق من خلقه، والقديم لا يكون حادثا، هذا تناقض وجمع بين النقيضين، فما دامت الصورة الإنسانية لم تكن ثم كانت، فهي ليست الإله، بل هي خلق من خلقه، والإله لا يتحول لمخلوق، والقدرة لا تتعلق بالمستحيل العقلي.

فالإله لا يجعل الواحد ضعف الاثنين ولا يجعل الثلاثة واحدا ولا المخلوق خالقا، لأن المستحيلات لا توجد أبدًا في ذاتها، فالقدرة الإلهية توجد المُمكن لا المُستحيل؛ فالمُستحيل غير قابل للوجود أصلًا.

أما من زادوا الأمر تفصيلًا، فقالوا الإله القديم هو هو الإنسان الذي عاش وسطهم حتى صُلب - في زعمهم - وهو هو الروح القُدس، فجعلوا الثلاثة واحدا، فقد أشار القرآن الكريم لردّ دعواهم فقال سبحانه بعد الآية السابقة: ﴿لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖۘ وَمَا مِنۡ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ﴾

[المائدة: ٧٣]. فالثلاثة لا يكونون واحدًا، والمتغايرات وإن اتحدت فهي متغايرة.

قالوا: هو كالعقل والتفكير، فالفكر صادر عن العقل ولا وجود له إلا به، ولا قيام له إلا به!

قُلنا: هما شيئان أحدهما سبب الآخر، وارتباطه به إنما هو ارتباط السبب بالمُسبب، والعَرَض بالمحلّ، فكما أنه لا كلام بدون مُتكلم، فلا فِكر بدون عقل، أما أن يكون الفكر هو نفس العقل فلا، إلا أن يُقال: أعني بالعقل الفكر، فيكون من باب الترادف، كتسمية الإنسان بَشرا أو بني آدم، والترادف لا يعني أن يكون ثمَّ موجودَيْن، بل نفس الشيء، فإن كان الإله هو الإنسان الذي أكل وشرِب، عاد الكلام إلى حدوثه، وأن شواهد احتياجه وافتقاره تنطق بأنه لا يكون إلها، وإن كان وجودًا ظليًّا له، كمن يتعامل مع ظلّك ويقول الظلّ هو هو صاحب الظلّ، فلولا أنت لما كان هو فأنت هو!

وهذه مُغالطة فإنك ادّعيت وجود شيئين: ظلٌّ وذات، فإما أن يكون الإله هو الذات فلا يكون الظلُ هو، وإما أن يكون الإله هو الظلَّ «لا الذات»، أما أن يكونا معًا إلهين، فلا؛ لما تقدمت أدلته.

قالوا: كالمثلث له ثلاثة أضلاع وهي هو! قلنا: الضلع غير المُثلث والجزء غير الكل!

قالوا: كالشمس، حرارة وضوء ولهب وهي واحد! قلنا: هذه آثارها وليست هي، وإلا فهي جسم مُركّب من أشياء، والأثر غير المؤثر، وتعدد الآثار دليل على تعدد الموجودات، فاللهب هو الغاز المُشتعل، والحرارة حركة أجزاء الشيء الحار وطاقته، والضوء هو جُسيمات متناهية الصغر تُسمى فوتونات.

فالمقصود أن اللغة تميل لتسمية الشيء المُركّب باسم واحد وهذا لا ينفي تركبه وتعدد الذوات التي كوّنته، فالكرسي مكوّن من خشب ومسامير وغراء وقماش، ولكن لمّا لم يكن لنا غرض في الأجزاء سمّينا المُركّب منها باسم واحد، وهذا لا يجعله في الحقيقة شيئًا واحدًا إلا باعتبار صورته النهائية، وهذا الاعتبار لا ينافي أنه في الحقيقة عدة أشياء، فالأمر مجرد تسمية ومغالطة لغوية.

فالواحد واحد لا ثلاثة، والله واحد أحد لا يتجزأ ولا ينفصل ولا يحلُّ في غيره، ولا يتشكل في صور حادثة ويتحيز في أماكن ويختص بالجهات.

وكل ما سوى الله تعالى عباد له، أوجدهم بعد أن كانوا عدما، فلا يملكون لأنفسهم نفعًا ولا ضرًّا، بل هم دومًا في افتقار له سبحانه. والمخلوق لا يكون إلها، والإله لا يكون مخلوقا: ﴿مَّا ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ مَرۡيَمَ إِلَّا رَسُولٞ قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٞۖ كَانَا يَأۡكُلَانِ ٱلطَّعَامَۗ ٱنظُرۡ كَيۡفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ ٱلۡأٓيَٰتِ ثُمَّ ٱنظُرۡ أَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ ٧٥ قُلۡ أَتَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمۡلِكُ لَكُمۡ ضَرّٗا وَلَا نَفۡعٗاۚ﴾[المائدة: ٧٥ - ٧٦].

* * *

الواحد القيوم

المقصود واحد والمعبود واحد، لا مظاهر له يظهر فيها، بل كل الوجود خلقه ومن صُنعه، وهو دال عليه، فظهوره في الوجود ظهور المدلول عليه في دليله، لا ظهور الروح في الجسد، ولا ظهور العقل في الأفكار.

أمرنا بأن نعبده ونوحّده، ولا نطلب سواه، إذ كيف تتعلق القلوب بغيره وهو رب كل شيء، والمهيمن على كل شيء، وكل الوجود في قبضته وتحت مشيئته؟

وإذا كانت بداية هذا الكون من واحد خلقا وإيجادًا، فنهايته إلى هذا الواحد إفناءً وبعثًا بعد الفناء، كما أن استمراره بهذا الواحد قياما وتدبيرًا.

وقد ظنّ قوم أنهم ملكوا الدنيا فصاروا يتحكمون فيها وفي الخلق، وخضعت الأعناق للأرزاق، فضاق نطاق النظر وانحسر فيمن جرت على يديه الأرزاق، حتى صار المال وأصحابه آلهة في الأرض تُعبد، وصار الواحد الأحد له ألف شريك!

فالواحدانية إيمان بأن الخالق والرازق والمُدبّر واحد، لا شريك له في مُلكه، فلا يُخشى على الحقيقة سواه، ولا يُطلب من غيره شيء.

وكما خَلَق الوجود وحده بلا ظهير ولا مُعين فكذلك قام بالوجود وحده حفظًا وتدبيرًا، ورزقًا وتقديرًا.

﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ شُرَكَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِى مَاذَا خَلَقُوا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ أَمْ ءَاتَيْنَٰهُمْ كِتَٰبًا فَهُمْ عَلَىٰ بَيِّنَتٍ مِّنْهُ ۚ بَلْ إِن يَعِدُ ٱلظَّٰلِمُونَ بَعْضُهُم بَعْضًا إِلَّا غُرُورًا (٤٠) ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا (٤١) ﴾ [فاطر: ٤٠ - ٤١].

فالوجود المُمكن يستوي في حقه في كل لحظة الوجود والعدم، فهو مُحتاج دوما للبقاء من غيره، والحفظ بمن سواه.

والذي تفرّد في الإيجاد بلا معونة، هو الذي يتفرّد في الإمداد بلا شركة، فليس بعاجز ليعينه من سواه، وليس بناقص الملك ليشاركه فيه غيره.

فوحّد الله في قلبك، توحيدًا لا يُبقي لغيره منازعة معه، لتتوكل عليه توكُّلًا لا تنازعك نفسك فيه، وما دمت ترى سواه مؤثرا، فمازلت عن وحدانيته غافلًا.



أسماؤه الحسنى وصفاته العُلا

تلخيص وتمهيد:

كانت هذه رحلة من الوجود إلى مُوجِده، تدرّجنا فيها وسرنا في خطوات وئيدة موجزة، فنظرنا إلى الكون من حولنا فرأيناه لم يكن ثم كان، فسمّيناه «حادثًا»، فبحثنا عن مُحدثه، فوجدنا أنه يجب عقلًا أن يكون موجودًا لا افتتاح لوجوده، وإلا استمرت سلسلة الحوادث بلا بداية، وهو الذي سميناه «التسلسل» الذي حكمنا عليه بأنه مستحيل.

فوصفنا مُحدِث هذا العالم بأنه «قديم»، أي لا مُفتتح لوجوده.

ورأينا هذا العالم «مُمكنًا» تتساوى فيه الاحتمالات وتتنازعه الهيئات، فكان يمكن أن يكون في زمان غير زمانه وعلى هيئة غير هيئته، بل كان يمكن ألا يوجد أصلًا، فحكمنا عليه بالـ«الإمكان».

فكان هذا العالم المُمكن يحتاج إلى مُرجّح لوجوده، وهذا

المُرجّح لا يصح أن يكون مُمكنا مثله قطعا للتسلسل، فكان لا بدّ أن تنتهي سلسلة الوجود إلى «واجب الوجود».

فكان مُوجد هذا العالم الحادث، قديمًا واجب الوجود، وما دام واجب الوجود فلا يُتصور عدمه، إذ ما يقبل العدم هو الممكن لا الواجب، فوصفناه بـ«البقاء».

ثم أعدنا النظر لهذا العالم مرة أخرى، فوجدناه وُجد بالفعل، فكان لا بدّ لموجده الذي عرفنا وجوده القديم من أن يكون موصوفًا بصفة «القدرة»، إذ لا معنى للإيجاد سوى «القدرة على الإيجاد». فأثبتنا للموجد لهذا العالم صفة سميناها القُدرة.

ووجدنا أن اختيار بعض الصفات والهيئات لهذا العالم، يدل على اختيار وتخصيص، فدل هذا على اتصافه بـ«الإرادة»، إذ لا معنى للإرادة إلا تخصيص الممكن ببعض أوجه الاحتمالات، ونحن نعقل بداهة المغايرة بين ما به التخصيص وما به الإيجاد، فأثبتنا له مع القدرة صفة سميناها «الإرادة».

والإرادة تستدعي عِلمًا بالمُراد، والعلم هو الانكشاف التام الذي يحصُل للشيء المعلوم فيجعله معلوما مُنكشفا، فأثبتنا

له مع القدرة والإرادة صفة سميناها «العلم».

ورأينا أن العلم والإرادة لا يوصف بهما إلا الحي، فأثبتنا صفة اسمها «الحياة» تُصحح للموصوف بها اتصافه بالعلم والإرادة.

فالموجود الذي وصفناه بالقِدم والبقاء ووجوب الوجود، ونزّهناه عن صفات الحدوث - وسيأتي لهذا التنزيه مزيد بيان لاحقًا إن شاء الله - وأثبتنا له القدرة والإرادة والعلم والحياة، هو الذي نُعبر عنه بالإله، فهو خالق الوجود ومالكه ومدبّره، وليس معنى الإله إلا هذا على الحقيقة.

فرأينا هذا الإله وقد أرسل لنا الرسول وأقام على رسالته دليل المعجزة - وهو ما سنتعرض له في كتاب آخر إن شاء الله - فآمنّا به وصدقناه، فأخبرَنا هذا النبيُّ أن اسم هذا الإله هو «الله»، ثم زادنا معرفة بالله، وفتح لنا باب التعرف عليه ودعانا لعبادته، فوجدنا أن مالكنا وخالقنا يأمُرنا بأشياء فوجب علينا الامتثال، إذ ليس في الوجود إلا هو وملكه، ونحن من خلقه وملكه، فأين نذهب إن عصيناه وخالفناه؟ فكيف وقد وجدناه أحاط أوامره ونواهيه بالعقوبات الهائلة التي لا نُطيق، ووعد على طاعته بالنعيم العظيم الذي تميل

إليه كل نفس.

فكان باب العبودية الحقيقي مفتوح على يد النبي ﷺ، فهو الداعي إليه المُرشد إلى معرفة ربه والإيمان به.

فهل انتهت معرفتنا بالله عند حدود ما أدركناه بالعقل؟

كلا، لقد كانت مجرد البداية، وأول الخيط، يدعو به العقلُ مَنْ شرَد عن ربه وجهل به، إلى الإيمان به، ثم إن أراد مزيد التعرف عليه لم يجد بُدًّا من متابعة نبيه ﷺ ومعرفة ما عرفنا إياه من أسمائه سبحانه وصفاته وأفعاله.



بين الأسماء والصفات:

الاسم هو الدال على الذات، فأنا اسمي علاء، أما الصفات فهي المعاني التي اتصفتُ بها، من كرم أو بخل أو شجاعة أو جُبن.

وقد يُشتق من وصفي اسمٌ لي، فيقال: كريم على إرادة

الوصف، ولكن ليس كل من تسمّى بـ«كريم» فهو كذلك بالفعل؛ فقد يكون من اسمه «كريم» بخيلًا، وهذا مجرد اسمه فقط. فإن اتحدّ الاسم مع الوصف فهو الكمال، وإن دلّ الوصف على صفة كمال فهو الحُسن.

فالله تعالى موصوف بصفات لا تدخل تحت الحصر، عرفنا بعضها عقلا، فوجَدنا الشرعَ دلّ عليها باسم حَسَن، وعرفنا بعضها الآخر بتعريف الشرع لنا، فالشرع سمّاه لنا بأسماء دلت على الذات وعلى الصفات وعلى الأفعال.

علِمنا أنه مُوجِد العالم عقلا، فوجدنا الشرع يسميه الخالق والفاطر والبارئ، وعلِمنا أنه اختار لهذا العالم صورته التي هو عليها، فوجدنا الشرع يُخبرنا بأنه المُصوّر، وأثبتنا بالعقل قديمًا لا مفتتح لوجوده وباقيًا لا يلحقه الفناء، فوجدنا الشرع يسميه الأول والآخر.

وجدناه قادرًا والشرع سماه القادر والقدير والمقتدر، وجدناه مالك هذا الوجود، والشرع سماه المَلك والمُهيمن.

وجدناه مستغنيًا عن هذا الوجود لا يحتاج إليه، وسمّاه الشرع الغني. وجدناه عالمًا وسمّاه الشرع العليم والخبير

والحكيم.

وهكذا كل ما دلّنا العقل عليه، وجدنا الشرع أثبته وسمّاه، ثم زادنا بيانا ووصفًا، فأخبرنا بأنه غفور يغفر الذنب ويقبل التوب، وأخبرنا بأنه رحيم، يرحم العبد، وأخبرنا بأنه منتقمٌ يُعاقب الظالم، وعدل لا يجور، وودود لطيف.

أخبرنا بالكثير عنه سبحانه مما أرجو أن يعينني الله على بيانه في كتاب آخر، ولكننا هنا اكتفينا ببيان ما أثبتناه عقلًا وكمّلنا فهمه نقلًا، فكان في هذا الفصل رحلة لمعرفة بعض الصفات، والوقوف في رحاب بعض الأسماء.

هنا كانت بداية الرحلة لمعرفة الإله وليست نهايتها، كان غرضُنا منها معرفة الألوهية ومَن الذي اتصف - على الحقيقة - بها.

أما معرفة أسمائه وصفاته حق المعرفة، فرحلة أخرى كان ما سبق مجرد بداية لها.

* * *

٤. أفعال الإله

تمهيد

في القسم السابق أثبتنا وجود مُوجِد لهذا العالم قادر مريد عالم، لا مُفتتح لوجوده ولا يلحقه الفناء، وهذا القسم هو للتعرف على أفعاله، ما يفعل بنا وما سيفعله.

ومعرفة الأفعال مُعظمها يتوقف على الشرع، ولكن هذا لا يمنع أن ثمة أصول عقلية تضبط فهمنا في هذه المساحة.

ولأقرّب لك الصورة بمثال يتضح به المعنى:

فإذا دخلت حجرة فيها باب يؤدي إلى حجرة أخرى، ولكنك غير قادر على فتحه، فجلستَ في الحجرة الأولى تستمع، فسمعت صوت ارتطام وصوت كلام وصوت تألُم وصوت أطباق وملاعق وصوت ماء.

إن المساحة العقلية هنا محدودة تكاد تتوقف عند الاستدلال على وجود سبب لهذه الأصوات، لاستحالة وجود حادث بلا سبب.

ولكن من الخطأ أن تبدأ في تفسير الأصوات التي تسمعها اعتمادا على خيالك، فتظن - مثلًا - أن هذا السبب هو شخص محبوس يُعذّب وأنه من يقوم بتعذيبه يتناول الطعام ويشرب.

قد تكون الصورة أن هناك من يأكل ويشرب وسقط منه الطبق على قدمه فتألم.

وقد تكون الصورة أن هناك من يقوم بتفريغ الصحون من الطعام وغسلها وأنه انزلقت قدمه فسقط فتألم.

والاحتمالات أكثر من هذا، فهنا تحتاج إلى أن تسأله هو أو تسأل من يعلم بحاله، ليُفسّر لك هذه الأفعال وعلى أي معنى وقعت ولأي مقصود أدت.

فكذلك نحن في هذه الحياة، نشاهد في الدنيا ملايين الأحداث، ونعلم أن هذا الكون ملك لله تعالى وأنه القادر عليه وأن كل ما فيه من خلقه، فنحار هل أراد بنا خيرًا أم شرًا، ويكون لسان حالنا أننا لا نفهم ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِىٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا﴾ [الجن:١٠] ونشعر بالألم لعدم الفهم وتضطرب علينا الأحوال وتختلط الأفهام.

وهذا طريق صعب على النفس، فلا أشق من أن تكون في أمر لا تفهم أوله من منتهاه، ولا ما يحدث لك لِمَ يحدث لك؟ ولو لم تستضئ بنور الوحي اشتدت حيرتك، وضلت الأفهام.

فالكون أعقد من أن تراه في نظرة واحدة أو زاوية واحدة، وكم من خير أنبت شرّا، وكم من شرٍّ أفضى إلى خير عميم.

إن أعظم عقبة تواجه الإنسان مع الإله ليست في إيمانه بوجوده أم لا، بل في الحقيقة العقبة الأكبر في عدم فهمه، وفي حيرته وعجزه، وفي شعوره المستمر أن هناك أمر ما ناقص، وأن ربه بعيد عنه.

والحيرة لا يطيقها حرّ النفس، والبعد لا يرضاه رقيق القلب، والآلام التي تملأ الحياة تزيد من شدة الأمر، وتُسدل ستائر اليأس على الفهم، حتى يهم اللسان بالصياح: لِمَ تفعل ذلك؟ ويود القلب لو صرخ: أيرضيك ذلك؟ أين أنت من كل هذا؟ ألا تراه؟

تبحث عن الرحمة فلا تراها، وتطلب المعونة فلا تجدها وترفع يد الدعاء فلا تزداد الآلام إلا شدة، ولا تزداد الأيام إلا

ظلاما!

هنا تثور النفس رافضة ساخطة، وكأنها بإنكار وجوده تخلع رداء الحيرة وتلبس ثوب اليقين، وهيهات، بل إنكار الحقائق لا يزيد القلب إلا اضطرابا، والتشاغل عن الحياة بالحياة يسلب الروح رويدا رويدا!

هنا لا بُدّ من الفهم، ورُبَّ وهم منع حسن الفهم، فلا تجزع من شدة وقع الحقائق على النفس، ولا تحاكم ما سأقول لما كنت تعرف، فالأرض لا تنبت ما لم تُحرَث، فسِر معي خطوة بخطوة، لنعيد رسم الصورة وتحديد الطريق.

فهذه الرحلة لفهم أفعال الإله ستحتاج إلى تقرير بعض الحقائق، وفهم بعض المبادئ، ثم ننظر إلى خبر النبي ﷺ عن ربه، فنسترشد بهدايته، ونعرف القدر الذي سمح لنا سبحانه بمعرفته.

وأكرر رجائي أن يصبر القارئ الكريم لآخر هذا القسم خصوصًا ولآخر الكتاب عمومًا، فهذا الفصل أشد الفصول على النفس، حيث يسلب الكثير من مساحات الأمان الوهمية، ليعيد بناء صورة غير معتادة في الأعوام الأخيرة

عن الإله، تنزهه عن كل نقص وعن كل وهم.

فقديما كان الجدود يفهمون معنى العبودية، واليوم صار الإنسان ندّا للإله، لا يؤمن به حتى يقتطع عليه الوعود ويضمن الحقوق، فكان هذا القسم من الكلام ثقيلًا على النفس مزلزلًا للأمان الزائف، ولكن لا أختمه إلا ببيان الأمان الحقيقي، وهو رحمة الإله وكرمه وفضله، وشتان بين عبد يشترطُ على ربه، وعبدٍ يتعرّض لفضل ربه.

* * *

أفعال الإله

هل يجب على الله تعالى أن يفعل شيئا معينا؟

قد يبدو السؤال صادما للمؤمنين، فالله سبحانه وتعالى هو الذي يُوجب على الخلق ويُكلفهم ولا يُوجب عليه أحدٌ شيئًا.

ولكن إذا لطّفنا في صورة السؤال وخرجنا من قُبح اللفظ إلى معناه، فنقول: هل هناك أمور لا بدّ أن يفعلها الإله لأنه إله ولا ينبغي له أن يتركها؟

بالتأكيد لا نتكلم عن وجود عقوبة تلحقه أو اضطرار يقهره ويضطره سبحانه لفعل شيء معين، إذ لو كان مضطرا لكان عاجزا، والعاجز لا يكون إلها.

ولكن عقولنا تُصور لنا دائما أن ثمة أشياء حتمية في هذا الكون، الله ينصر المؤمنين ويرحم الضعفاء ويثيب الطائعين وينتقم من الظالمين.

وحتى أكون واضحا ولا يسرع القارئ الكريم إلى الفهم

البعيد عن مرادي، فإني أفرق بين جهتين من الكلام:

الجهة الأولى: هي تفضّله سبحانه بوضع قوانين لهذا الكون دنيوية وأخروية، ومن الأخروية الثواب والعقاب على وفق الإيمان والعمل كما جاء به القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

والجهة الثانية: هي كون هذه القوانين والسنن الإلهية ضرورة حتمية ينبغي على الإله أن يفعلها وإن لم يفعلها فإنه يكون ظالمًا.

بالنسبة للجهة الأولى فأنا أؤمن بها يقينا ولا أشك في لحظة في أن الله يثيب الطائع بالجنة والظالم بالنار على وفق ما جاء به الشرع من وعد ووعيد.

ولكن بالنسبة للجهة الثانية فهي موضع الإشكال وهي موضوع هذه المقالة وما يتلوها بإذن الله، وهي قضية ترسخت في النفوس مفاهيمُ خاطئة فيها، لذا فهذا الكلام أشد أقسام الكلام وطأة على النفس وثقلا عليها.

قد تقول: وما فائدة الكلام ما دمنا قد اتفقنا على النتيجة

النهائية، فما فائدة الكلام في أنه سيفعل ذلك فضلا أم حتما؟

والجواب: أن هذا هو الفارق بين الاعتقاد والعمل، فالاعتقاد هو دائرة تصوراتي وأفكاري عن الإله، وهو أمر ذو خطورة لأنه أساس الإيمان ولو لم يقترن بعمل!

فلو قال لك قائل: إني أصلي وأصوم وأؤمن بسيدنا محمد ﷺ وأمتثل جميع شرائعه، ولكني أؤمن أن الله الذي أعبده هو رجل يسكن في جزيرة مهجورة هو الذي أرسل لي سيدنا محمدا، وما الذي يضرك؟ فإني أفعل جميع شرائع الإسلام وأؤمن بالجنة والنار!

أتراك تقبل هذا القول منه؟ إن المقصود أولا هو معرفة الله تعالى حق المعرفة بمنتهى وسع الطاقة البشرية، حتى أعبد الله عن معرفة به سبحانه، بل لو حصل الإيمان به وبنبيه ومعرفته معرفة صحيحة ولم يفعل الإنسان عبادة واحدة طوال حياته تكاسلا، فهذا غير مُخلّد في النار وقد يعفو الله تعالى عنه وإن كان الوعيد في حقه شديدا، أما من لم يعرف الله تعالى وصام وصلى وتصدق وهو يعبد ربا آخر فهو خالد في النار وهالك لا محالة، إلا أن يكون له عذره عند الله من عدم وصول دعوة إليه أو ضعف في عقله.

إننا نؤمن أولا ثم نمتثل للشرائع، ولا نمتثل للشرائع فنكون مؤمنين!

فمن لم يعرف صفات إلهه حق المعرفة فما عرفه، ومن توهم صفات إلهه على غير حقيقتها فقد جهل بربه، وساء اعتقاده فيه، وهذا أمر له شأن عظيم، بل هو الشأن وما سواه تابع له!

بل إن هذه التصورات الفاسدة عن الإله سرعان ما تنخر في أصل إيمان الإنسان بربه وتورث الشبهات، فتهدم أصل الإيمان بالكلية.

فالعقيدة غرضها تصحيح العلم، والعلم لا يكون علما إلا بمطابقة الواقع وموافقة الحق.

* * *

إذا فأنا لا أنكر ما وعد الله به عباده إن أطاعوه من ثواب ولا ما توعّد به عباده إن كفروا به من عقاب، بل أؤمن بذلك يقينا، ولكني أتكلم عن سبب الفعل ومنشئِه.

فالقاعدة الكلية التي ستفتح سلسلة من التساؤلات نُجيب عنها تباعا: هو أن الله تعالى لا يلزمه شيء، وأنه قادر على كل ممكن يفعله إن شاء ولا يفعله إن شاء، فما فعله وخرج إلى الوجود، وأيضًا ما أخبر بأنه سيفعله في المُستقبل، فذلك هو الممكن الذي اختاره عن إرادة مُطلقة.

وكل ممكن لم يختره ولم يفعله، فقد كان قادرا على فعله ولا يُسأل عما يفعل إن فعله، ولا يكون ظلما ولا جُورا.

فإن نسيت معنى الممكن، فنقصد به: هو كل ما لا يترتب عليه تناقض، أي كل ما يحتمل الوجود والعدم بالتساوي، فقد كان يمكن ألا يخلق هذا الكون، ولو خلقه كان يمكن أن يخلقه على هيئة أخرى وبقوانين طبيعية أخرى وبشكل آخر، والآن يُمكن أن يُفني العالم غدا ويمكن - من حيث قدرته - أن يُعدِمَ الجنة والنار ولا يكون هناك اليوم الآخر، ولكنه أراد هذا كله فأوجده.

هذا هو الفرق بين إيماني أن هذا الكون موجود عن إرادة، وأن الحساب والثواب والعقاب كلها عن إرادة إلهية، وبين ظني أن هذه الأمور هي أمور لا يقدر الإله على شيء سوى أن يفعلها، قد ترى أن الأمر بسيط، ولكن فيما سيأتي من

أفكار، سيثير - هذا الأمر البسيط - بعض المشاكل، وأرجو ألا تكون كذلك وتمر بسلام.

* * *

أما غير الممكن من المستحيلات العقلية، فهو لا تتعلق به القدرة، أي لا يوصف الإله بأنه قادر عليه أو غير قادر، كما لا يوصف اللون الأزرق بأنه متحرك أو ساكن، فكما أن اللون - ما لم يكن قائمًا بجسم ولو شفاف رقيق كالهواء - ليس من شأنه الحركة أو السكون - وإنما ذلك شأن الأجسام - فكذلك المُستحيل العقلي ليس من شأنه أن تتعلق به القدرة، لأنه غير قابل للوجود أصلا، وهذا ليس بنقص في القدرة، فإن عدم تعلق شيء بشيء لا يدل على معنى العجز كما يُتوهم.

فأنا أنفي عن الحائط العلم والجهل معا لأنها ليست محلًا أصلا لحصول العلم؛ لأنها جماد لا حياة له، والعلم لا يقوم إلا بحي.

فكذلك القدرة ليس من خصائصها أنها تُوجِد المستحيل العقلي - لا المستحيل العادي - لأن المستحيل العقلي لا يوجد أبدًا، لأنه لو وُجد لكان من الممكنات!

فمن الأسئلة الخادعة سؤال: هل يستطيع الله سبحانه أن يخلُق إلها مثله؟

وهذا سؤال خادع والجواب عنه أن «خلْق إله مثل الله» كلام متناقض، لأن الله تعالى قديم غير مخلوق، فكيف يكون المخلوق - الذي سيخلقه ليكون إلها مثله - غير مخلوق؟!

إننا نقول حينها من باب الأدب وتحسين الألفاظ: «هذا أمر لا تتعلق به القدرة، وهو مستحيل الوجود لا معنى له».

هذه القضية في غاية الأهمية، فالبعض يتصور أن الألوهية قد يمنحها الله لبعض خلقه من باب أنه «قادر على كل شيء»، وينسى بهذا العموم الخادع أنّ المستحيل لا يكون موجودا أبدا، فالأدق أن نقول أنه سبحانه قادر على كل ممكن. وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٩] ومثلها من الآيات فيُراد بها الشيء الذي يحتمل الوجود، وهي كقوله تعالى عن الريح التي أرسلها الله على قوم عاد: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيۡءِۭ﴾ [الأحقاف: ٢٥] أي كل شيء أُمِرت بتدميره، وإلا فهي لم تُدمر سيدنا هود والمؤمنين، ولم تدمر مساكن قوم عاد ﴿فَأَصۡبَحُواْ لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمۡ﴾ [الأحقاف: ٢٥].

* * *

فإن قيل: ما تدّعيه من طلاقة القدرة وعدم وجوب شيء عليه سبحانه وتعالى، وعدم تقيُّد فعله، يُعارض ما جاء به القرآن الكريم في مثل قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾[الأنعام: ٥٤]، وقول النبي ﷺ فيما يرويه عن الله تعالى: «إني حرّمتُ الظلمَ على نفسي»(10)، وهذه نصوص صريحة في إيجاب الله على نفسه بعض الأمور.

فالجواب: هذا من باب الوعد المؤكد، فأكّده بما يُشبه الحقوق المؤكدة في حقنا، فإننا نمتنع عن الحرام ونوثّق العقود بالكتابة، ونحن لا نشُك في وقوع وعد الله تعالى، ولا نشك أنه عادل - وسيأتيك معنى العدل بعد قليل - ولا نشك في أنه رحيم، فكلامنا ليس في نفي حصول الرحمة أو غيرها من الأمور التي وعد الله تعالى بها ولكن الكلام هل هذا الوعد تفضّلٌ منه سبحانه أم وجوبٌ عليه؟ وإذا ثبت أنه لا مُوجب على الله، ولا سلطان إلا سلطانه سبحانه، علِمنَا أن وعدَه منه تفضُّلٌ.

* * *

العدل

العدل هو نقيض الظلم، ورُب شيء لا نفهمه إلا بفهم نقيضه.

فما الظلم؟ إنه التعدي على حق الغير، سواء بأخذه لنفسك أو إتلافه. إن عدم الظلم هو عدل في الحقيقة، فكل امتناع عن الظلم نوع من العدل.

قد يقال إن العدل معنى إيجابي، فهو ليس مجرد الامتناع عن الظلم، بل هو الإنصاف وإيصال الحق لمستحقه، فمن أحسن فحقه الحُسنى، ومن أساء فحقّه العقاب.

* * *

ورُب قائل يرى العدل هو المساواة، أخذًا من أصلها اللغوي فهي من المعادلة بين أمرين ومساواتهما، وكلها تعريفات قريبة وإن كان الأخير لا نرضاه، فليست كل مساواة محمودة؛ فإنك لو أعطيت رجلًا قويًا حِملًا ليرفعه، لا يُقال أنك عدلتَ لو أعطيت طفلًا صغيرًا نفس هذا الحِمل.

ربما تُحمد المساواة عند تساوي سائر الاعتبارات وبقاء الاختلاف الشخصي، كأن يتحد زيد مع عمرو في السن والحجم والقوة والتعلم...إلخ، فنساوي بينهما في الحقوق والمميزات، فيكون تفضيلي لزيد على عمرو ظلما، ولكن هذا بدوره محلّ نظر، فما دام زيد غير عمرو، فهناك فروق، قد أرى في زيد طيبة قلب أو رحمة أو حُسن خلق، فأميزه عن عمروا!

فتصوُّر أن المساواة هي العدل هو تصوُّر اجتماعي يهدف لوضع نظام عام لا يعتمد على المحاباة، وفي مقابل ذلك نتنازل عن الكثير من المعايير الشخصية الهامة ونتجاهلها، وتلك طبيعة الأعراف والقوانين الاجتماعية، إنها تسمح بمساحة من عدم الدقة في المعايير لتسير الحياة، ولكننا نتكلم عن العدل المُطلق، لا العدل النسبي الذي نضطر إليه في هذه الحياة كثيرا.

فلو قلنا إنه المساواة، فكيف تساوي بين من ليس متساويا؟ وهل أجسادنا متساوية؟ هل القصير كالطويل والقوي كالضعيف والغبي كالذكي والجاهل كالمتعلم؟ هل تُعطي صبيا غِرًّا لا يفقه شيئا في الحياة حق إدارة مفاعل

نووي لأنه إنسان ويجب أن يتساوى في الحقوق مع سائر البشر؟

هل تكلف المرأة بكنس الشوارع وتسلق الجدران لتنظيف نوافذ المباني لمجرد أنها إنسان يتساوى مع الرجل في الواجبات؟ إنك تكون في بعض هذه الأحوال أشد ظلما للإنسان، إذ ساويت بين القوي والضعيف في الواجبات.

إذن فلا أرتضي تعريف العدل بالمساواة، وأراه بعيدًا عن مفهوم العدل وإن استحسنته النفوس لأول وهلة.

فإن قلت: هي المساواة في الحقوق، عاد الأمرُ بنا إلى أن العدل هو مراعاة الحقوق وتوصيلها لأصحابها، وهذا يعود بنا إلى التعريف الثاني.

* * *

فإذا عدنا إلى التعريفات التي بدأنا بها فسواء اخترنا التعريف الأول بأن نُعرِّف العدل بعدم الظلم، أو الثاني بأنه تصرف إيجابي، فالأمران متقاربان، وهما يدوران في فلك وجود حق لإنسان، فعلى التعريف الأول أنا مُطالَب بعدم

التعرض لحقه هذا، وعلى التعريف الثاني أنا مُطالَب بإيصال حقه له، ربما يكون الثاني هو الأنسب للقضاء أو لذي سلطة، ولكنهما - على كل حال - يشتركان في وجود «حق» لشخص.

ولكن ماذا عن العدل الإلهي؟ هل يُتصور أن يقال أن عدل الله تعالى في خلقه هو مراعاة حقوقهم وإيصالها لهم؟

هذا يستدعي سؤالًا أوّليًا: ما هو هذا الحق ومن الذي منحه للخلق؟ هل هو أمر انتزعوه من الإله؟ أو شيء منحه لهم؟ أم حق طبيعي لهم ينشأ بمجرد وجودهم؟

قد نقول أن هذا الحق هو ألا يُحاسَب إلا على فعله، وألا يتعرض لألم من غير سبب أو عِوَض، وأن يُثاب على عمله الصالح. فإذا لم يحصل له هذا يكون مظلوما، وفاعل ذلك يكون ظالمًا.

وقبل أن نُناقش، هل العدل الإلهي يقتضي مراعاة هذا المعنى المذكور الذي سميناه حقا، لنناقش أولًا نشأة هذا الحق، ومن أين أتى؟

إن مجرد خروج الإنسان للحياة لا يمنحه أمرًا زائدًا سوى

أنه موجود، فتصوَّر أنه بوجوده استحق شيئًا لمجرد أنه وُجِد دعوى لا دليل عليها، وإنما أتى تصور الحقوق الطبيعية من بحث الإنسان عن مسوغ لقوانين البقاء والتعامل مع أخيه الإنسان!

إن الأم تجد في نفسها الشفقة على صغيرها، ولكن العدو في البلدة المجاورة يرى هذا الصبي خطرًا مستقبلًا ولا تطرف له عين حتى يقضي عليه! ربما تأخذ بعضهم الشفقة عليه لأنه ضعيف بدافع الغريزة الإنسانية ولكن البعض سيراه عدوًّا!!

نعم، ربما خاف العدو هو الآخر على طفله أو أخذته الشفقة على الضعاف فتعاهد مع الأعداء على عدم قتل الأطفال، فلا بأس من اصطلاح البشر على نظام يحيون به ويحفظون به بقاءهم ويتوافقون فيه مع مشاعرهم، ولكن سيبقى الإنسان - باحتياجه ومشاعره - هو مصدر هذا القانون ومُلهمه، فهل الإنسان حقا هو من يُشرّع القوانين في هذا الكون!

وهل مجرد الميل الغريزي أو الفطري لشعور معين لدى الإنسان يجعل لهذا الشعور قيمة عُليا يخضع لها الجميع حتى الإله الذي خلقه؟

إن هذا في الحقيقة قلبٌ لمعايير الوجود، فبدلًا من أن يصبح الخالق حاكمًا صار محكومًا، ومحكومًا بماذا؟ بمشاعر مخلوقه التي يدّعي أنها قوانين تسري على الجميع!

قد تقول: الخالق هو الذي وضع هذا الشعور فينا، فكيف يضع فينا ما لا يكون حقًا؟

فالجواب: أنه أيضًا هو من وضع فيك الشهوة والشره، فلو استرسلت معها مُشبعًا إياها بلا ضابط أترى هذا مراده؟

فمجرد استحسانك لأمر ما وميلك له لا يجعله صوابًا مُطلقًا، وسيأتيك في الكلام على الخيرية مزيد بيان.

إن فكرة الحق الطبيعي فكرة تُعبِّر عنّا معشر البشر وعن رغباتنا ومخاوفنا أكثر مما تُعبّر عن الحقائق المطلقات وإرادة الإله.

فتصوُّر أن ما نسميه حقًا طبيعيًا للإنسان ينبغي أن يلتزم به الإله هو تصور معكوس، يجعل التابع أصلًا وحاكمًا!

أما أن يُقال إن هذا الحق انتزعه الإنسان من الإله فهذا

يُتصور مع آلهة الإغريق الوثنية التي يصارعها البشر وينتصرون عليها، وليس مع الإله الذي نؤمن به، إن الإله قدرته تامة ولا يُعجزه شيء، والإنسان الذي ينتصر على إلهه أحق بالألوهية منه!

ثم أين دارت هذه المعركة وأين وقع التسليم ومنح الحقوق؟ إن هي إلا أوهام افترضها الإنسان ليشعر بسلطانه ويستشعر سطوته، كخادم في بيت تركه أصحابه فنام على فراشهم وأكل في آنيتهم ليوهم نفسه أنه منهم، وهيهات، فبعد قليل يعودون فيعلم حقيقة قدره ويفيق من وهمه.

فلم يبق إذا إلا أن نقول أنه نال هذا الحق من ربه، ولا بأس أن نسميه حقا مؤقتا، والنتيجة هنا: أنه ما دام الحق يتوقف على المنحة من الرب سبحانه فليس حقا ذاتيا، إنه هبة وفضل، فمن منح ابتداء بلا سبق إلزام فهو المتفضّل لا عن قهر له بل عن فضل منه.

ولكن هذه المنحة أيحكمها قانون المساواة؟ بحيث إذا منح أحدا يلزمه التزام هذه الفضيلة مع من سواه؟ أم أنها تصرف حر مُطلَق يفعل فيه ما يشاء؟ فيهب لمن يشاء هذه المِنح، ويمنعها عمّن يشاء؟

إننا نعود لنفس النقطة التي انطلقنا منها، فلا قوانين على الإله، ولكنها منح إلهية، فلو أعطى من يشاء وحرم من يشاء لما كان ظالما، لأنّ المُلك ملكه والخلق خلقه، لا حق لهم عليه ولا مطالبة منهم له.

قد تشبهها بأب أعطى أحد أبنائه هدية ومنع الآخر فتعده ظالما، ولو تأملت، فإنه لولا الشرع الذي حكم بوجوب المساواة بين الأبناء، ولولا العاطفة التي نتأثر بها لكسر خاطر الابن المحروم، لما كان هناك ما يستدعي هذه المساواة، فالمال مال الأب يهبه لمن يشاء، ألا ترى أنه لو وهبه كله لشخص أجنبي عنهما لا يمُت لهما بصلة قرابة لما كان عليه اعتراض؛ لأنه مِلكه.

هكذا إذًا ينبغي أن نفهم أن الإله الذي لا يُعجزه شيء، ولا ينتفع بإنسان ولا يتألم لإنسان، الذي لا يخضع لمرادنا ولا تسري عليه قوانيننا، مالك الملك بما فيه ومن فيه، ونحن من جملة هذا الكون المملوك، فإن وهب لأحدنا فضلًا فما ظلم من منعه، وإن أنزل بأحدنا ألمًا فما ظلم في ملكه.

نعم نتألم لأننا بشر، ونتمنى ألا نتألم ولو لحظة، ولكن مرادنا لا يحكم مراد الإله ولا يحاكمه.

فلنقرر هذه الحقيقة بوضوح: هذا الكون لله، يفعل فيه ما يشاء، لا يُسأل عما يفعل ونحن من يقف بين يديه للسؤال، فهو خالق الخلق ولو أراد أن يعذبهم لفعل، ولو أراد ألا يتألموا لحظة لفعل.

﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِۚ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[آل عمران: ١٢٩].

فإن أعطى أعطى تفضُّلًا، وإن منع منع عدلا وحقا.

وقد قرر سيدنا عيسى عليه السلام هذه الحقيقة في خطابه مع الله تعالى قائلا: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَۖ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [المائدة: ١١٨]. فهذا إقرار منه عليه السلام بأن العذاب هو محض تصرف من الله سبحانه في عبيده، فكان جواب الله تعالى له التصديق لكلامه والتفضل على عباده المؤمنين: ﴿قَالَ ٱللَّهُ هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدْقُهُمْۚ لَهُمْ جَنَّٰتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًاۚ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١١٩﴾ لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٢٠﴾﴾[المائدة: ١١٩ - ١٢٠]. فالملك مُلكه ولا حدّ لقدرته، ولا سلطان على

إرادته.

على أننا لا ننكر أن وراء الفعل حكمة إلهية قد يُبديها لنا أو يخفيها عنا، ولكنا نعلم يقينًا أن الإله مُنزّه عن الظلم لا بمعنى أنه يسلب الحقوق - إذ لا حقوق - بل بمعنى أنه يتصرف في ملكه، ومن حَكَم في ملكه فما ظلم.

فتصور الظلم على الله تعالى مُستحيل عقلًا، لأنه لا يكون الظلم ظلمًا إلا بوجود حقين ومِلْكين، يتجاوز صاحب أحدهما في حق الآخر، فإن كان الملك واحدًا، وكل ما في الوجود حق له سبحانه، فلا يتصور منه الظلم أبدا، سواء أعجبنا فعله واستحسنّاه، أم كرهناه واستثقلناه!

فالله سبحانه مطلق الإرادة، يقسم الرحمات، ولو أراد بإنسان نفعًا أو ضرًا فلا يملك أحدٌ منع ذلك.

ولكن عندما نقول أن الله تعالى مُطلق الإرادة يفعل ما يشاء، فهذا لا يعني أن هذا الكون لا نظام فيه وأن الله تعالى لا سنة لفعله وضّحها الله تعالى لنا، ولكن شتان بين سنة يُبديها لنا وبين وقوانين نضعها له.

فلا يُقال أننا نجوّز العبث على الله تعالى، وسيأتيك في الكلام عن الحكمة مزيد بيان لهذه القضية.

* * *

استطراد في إقامة الدليل العقلي على طلاقة التصرف الإلهي:

تقرير أن الله تعالى يفعل في ملكه ما يشاء: أنه لو كان ثمة فعل لا يسعه تركه لكان مقهورا عاجزا، وقد ثبتت قدرته وإرادته، ولا يُقال أن بعض الأفعال توصف بالنقص، إذ النقص الذي نحكم باستحالته على الله تعالى هو: كل ما يترتب عليه محال عقلي بأن يؤدي إلى نفي ما ثبت عقلا وجوبُه وثبوته، ومعنى الظلم أو العبث إنما يتصور نقصا في حق من يَطلُب بفعله الكمال، وليس الله تعالى طالبا لنفسه الكمال بأي فعل يفعله، فلم يزدد سبحانه بالفعل كمالا، ولم يلحقه بالفعل أو عدمه نقصا.

وليس استحسان الإنسان لصفة في الإله أو استقباحه لأخرى بدليل على قبحها في ذات الأمر أو حسنها، إذ لا نحكم للإله إلا بما ثبت عقلا اتصافه به أو نقلا عن النبي، وكل إلزام

له بفعل لا يسعه تركه فهو يتضمن الحكم على القدرة المُطلقة بالعجز، وقد ثبت أن القدرة الإلهية قديمة لا يتصور فيها نقص ولا تخصيص ولا تغير وإلا لانقلبت ممكنة!

لا يقال: فقد نفيت عن القدرة تعلقها بالمستحيل، وهذا تخصيص للقدرة!

لأنّا نقول: عدم التعلق بالمستحيل لا يُسمى تخصيصا، إنما لم تتعلق به القدرة لعدم المحل، إذ المستحيل ليس بموجود في ذاته ولا يقبل الوجود وإلا انقلب ممكنا، وهذا بخلاف التصرف وفق المشيئة - وإن سميناه ظلما وفق معاييرنا لعدم فهمنا للحكمة فيه - ليس بمستحيل عقلا يترتب عليه اجتماع النقيضين، بل هو يدخل في جملة الممكن وإن كان قاسيا لا نرضاه ولا نحبه.

فالذي لا يوجد هو المستحيل العقلي، أما ما نستقبحه ونراه شرًا فليس بمستحيل عقلي، فبالتالي الإله قادر عليه، ولكن هل يفعله أم لا؟ فسيأتي الكلام على العدل الإلهي والحكمة، ولكن غرضنا الآن تقرير أنه قادر عليه ويمكنه أن يفعله ولا يقدح هذا في ألوهيته.

فإن قيل فقد وردت الآيات والأحاديث بنفي الظلم عنه فما معنى ذلك؟ فالجواب الإجمالي بأنها نفي لأن يقع الظلم منه لأنه غير مُتصور ولا ممكن، إذ كل ما سيقع منه فهو عدل! وسيأتيك مزيد تفصيل لهذه القضية بعد قليل.



العدل الإلهي

نعود الآن إلى ما سميناه «حقا ممنوحًا من الإله»، فقد ذكرتُ أننا سنسميه حقا مؤقتا، وما ذلك إلا لأن الحق هو الأمر الثابت في نفسه، والمِنح الإلهية لم تثبت إلا بوعد من الإله. وليست القضية منازعة في الألفاظ، بل دفع لوهم أنه يجب عليه سبحانه وتعالى الثواب والعقاب، أو أنه يجب عليه سبحانه أن يعوّض المتألم ويجبر كسر المنكسر.

فهنا أمور يحصل الخلط بينها، فيحسُن التفرقة بينها:

١. أننا ننفي وجوب شيء على الله تعالى.

٢. أننا لا ننفي اليقين في حصول ما وعد به الله؛ لليقين في وعده.

٣. أن معايير الأشياء ليست ما نستحسنه ونستقبحه.

٤. أن الآلام والشرور واقعة في هذه الحياة.

٥. أن فعل الله تعالى - أيا كان - لا يُوصف بالشر ولا بالظلم.

٦. أن الدنيا ليست دار ثواب وعقاب.

فلنوضح كل نقطة من هذه النقاط بشيء من الاختصار:

أولا: أننا ننفي وجوب شيء على الله تعالى:

ومعنى ذلك أننا نُثبت له طلاقة القدرة والإرادة، يفعل ما يشاء، فيُعذب من يشاء ويثيب من يشاء، ويهدي من يشاء ويُضلّ من يشاء.

خلق الخلق وهو مستغنٍ عنهم فلم يزيدوا في ملكه، ولو شاء أن يهلكهم فلا يثيب ولا يعاقب لما منعه مانع ولا نقص ذلك من عدله.

وذلك أننا قررنا أن الوجود مِلك له سبحانه، وأن قيَمَنا الاصطلاحية وما نستحسنه يختص بنا معشر البشر ولا يخضع له الإله؛ وإلا صار الإنسان حاكما، وقد قررنا أن إرادته سبحانه لا يَحِدّها شيء، إذ لو مُنِع عن إرادة شيء لكان تعجيزا للقدرة والإرادة، وسيأتيك في الكلام عن الحكمة

مزيد بيان وتوضيح لهذه النقطة، وأن كلامنا لا يتعارض مع كونه سبحانه حكيما.

ثانيا: أننا لا ننفي اليقين في حصول ما وعد به الله؛ لليقين في وعده:

فليس معنى أننا ننفي وجوب شيء عليه سبحانه أننا نرى الحياة لا ضابط لها وتسير إلى وجهة غير معلومة، بل نؤمن أن المؤمن مُثاب والكافر معاقب والعمل الصالح مقبول عند الله والعمل الفاسد مذموم، وأن هناك رحمات وعقوبات، إلى آخر ما جاء به الشرع من وعد ووعيد وإخبار عن قوانين اليوم الآخر، ولكن هذا الوعد والوعيد لم يثبت على الله تعالى اضطرارا بحيث لا يسعه إلا أن يفعله، بل ما آمنّا به لولا إخباره ووعده به، إلّا أننا نُفرّق بين أن يحصل وعد الله ووعيده من باب طلاقة الإرادة وأنه اختاره، وبين أن يحصل من باب الوجوب عليه، فنُثبت الأول وننفي الثاني، فنرى أنه لو شاء ألا يفعل لم يفعل، ولكنه شاء أن يفعل فسيفعل.

إذ ليس العدل إلا التصرف في مُلكه على وفق مشيئته لا مشيئتنا، فقوانيننا لا تسري عليه ولكننا نؤمن بأنه وضع لهذا العالم قانونًا سيحصل لا محالة في اليوم الآخر، وهذا من

جميل فضله وكرمه.

إن الأمر ليس تفرقة نظرية ما دام العدل سيحصل في نهاية الأمر، بل الأمر في الحقيقة تغيير جذري في تصورنا عن الإله، فتصورك أنك ستدخل الجنة إن صلُح عملك كحق مكتسب يقدح في حقيقة معنى العبودية، إذ ليس للعبد على الحقيقة شيء ولا يستحق شيء، وهذا معنى قوله ﷺ: «لَا يُدْخِلُ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ الْجَنَّةَ، وَلَا يُجِيرُهُ مِنَ النَّارِ، وَلَا أَنَا، إِلَّا بِرَحْمَةٍ مِنَ اللهِ»(11) فهو لنفي الاستحقاق وظن الحتمية، فليس هذا بمعارض للآيات التي جاءت بالوعد على العمل الصالح والإيمان، ولذا ففي بعض روايات الحديث قال رسول الله ﷺ: «لَنْ يُنَجِّيَ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ. قَالُوا: وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: وَلَا أَنَا إِلَّا أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللهُ بِرَحْمَةٍ، سَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَاغْدُوا وَرُوحُوا وَشَيْءٌ مِنْ الدُّلْجَةِ وَالْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبْلُغُوا»(12) فأمر بالعمل الصالح بعد أن بيّن أنه لن يدخل الجنة أحد بعمله.

فإنما نفى ﷺ ظن الاستحقاق بالعمل، وبيّن أن العمل هو فقط للتعرض لرحمة الله، فقد وعد سبحانه المُحسنَ بالثواب وهذه رحمة، وإلا فالعمل في نفسه لا يستلزم الثواب، بل لو قال الله تعالى للناس: «اعملوا صالحا لكي لا أعذبكم وإنما

أكتفي بموتكم وجعلكم ترابا» لما كان هذا ظلما منه سبحانه!

ولا تفهم من كلامنا الأمر بترك العمل، بل العمل الصالح هو الطريق الوحيد الذي بيّنه الله تعالى لنا لنطلب به رحمته ونرجو جنته.

فتارك العمل الصالح هالك لا محالة، والمجتهد فيه سالك طريق النجاة.

ثالثا: معايير الأشياء ليست ما نستحسنه ونستقبحه:

وحتى لا يتكرر الكلام، فالذي نريد تقريره هنا أن ما نستحسنه ونستقبحه من الأفعال يرجع في النهاية إلى طباعنا وإلى ما نريده من مصالحنا وما ندفعه عن أنفسنا من مخاوفنا، وليس هناك أحكام مطلقة تشملنا وتشمل الإله توصف بأنها حسنة أو قبيحة.

فلو خلق الله إنسانا وأنزل به صنوفا من الآلام والعجز وسلبه كل أسباب السعادة ثم أماته على الكفر فأدخله النار، لما كان ظالما سبحانه لأنه تصرفٌ خالص في ملكه، وليست الحجارة التي خُلقت لتكون من وقود النار بمختلفة عن

الإنسان الذي خلقه الله وهو يعلم أنه سيكون من أهل النار!

فإن قيل: الإنسان يتألم والحجارة لا! قلنا: وتألمه لا يُوجب على الله تعالى ألا يؤلمه، ولا يعطيه مزيد استحقاق.

فإن قيل: فهذا ظلم إلهي؟ قلنا: مرّ بنا أن الظلم إنما يُتصور بين البشر حيث الحقوق، ولا حقوق مع الله تعالى.

فإن قيل: فهذا تصرف لا يقبله الإنسان ويراه قبيحا قاسيا؟ قلنا: استقباحك للأشياء واستحسانك لها فرع من كونك تحبها أو تنتفع بها لا لصفة في ذاتها، وإلا فمجرد وجود شيء لا يقتضي أن يوصف بحُسن أو بقبح في ذاته.

فإن قيل: فكيف نحب مَن هذه صفته؟ قلنا: عدم محبته لا تقدح في وجوده ولا قدرته ولا ألوهيته، إذ هي ثابتة له أحببته أم لا، ومع ذلك فإننا نقول: إن باعث المحبة هنا أعظم، إذ هذا الإله المطلق التصرف الذي يفعل ما يشاء لم يفعل بك هذا، بل أسبغ عليك الصحة والعافية في غالب أمرك، والقدرة والاختيار ووفقك للطاعة. ولو كان مُجبرا على إيصال النفع لك لما كان لمحبته سبب، إذ يكون فَعَل ما تمليه عليه القوانين ويخضع لها - سبحانه وتعالى عن ذلك - بلا

بديل، بل هو مع طلاقة القدرة والمشيئة أسبغ عليك نعمه ظاهرة وباطنة، فأي الحالين أحق بالمحبة عند العاقل؟

فإن قيل: ولكنه يفعل ذلك الألم بغيري، فلا أحب منه ذلك، قلنا: هنا مربط الفرس وأساس المشكلة، فقد نصّبت نفسك حكما على هذا الوجود تُقرر أين توضع الرحمة ومتى تُرفع، كأنك تحكم العالم وتدرك الغيوب وتقف على أسرار الحكمة الإلهية!

هلّا اكتفيت بالتسليم له وتفويض الأمر إليه، وحمدت الله أنك لم تُبتلَ بما لا تُطيق؟

فهذا ما أردنا توضيحه من قولنا أن معيار الحسن والقبح يخُصنا وحدنا، ولا توصف الأشياء في ذاتها به.

رابعا: أن الآلام والشرور واقعة في هذه الحياة:

فهذه الدنيا دار كدر، وأشد ما فيها من ابتلاء هو القدر، حيث لا تدري ما نزل بك من آلام لِمَ نزل بك، وما الذي سيُفضي إليه، وهل هو اختبار لك أم كفارة لذنبك؟

فمن التكاليف الشاقة على النفس الصبر على الألم، والرضا بالقدر، ذلك القدر الذي يجري بنا وحولنا، فلا ندري إلى أين ولا ما الذي يُراد بنا.

إن أيسر التكليف على الإنسان بضع ركعات يركعها أو أيام يصومها، أما أن يحيا في حياة لا يدري سرها، ولا يعلم يقينا لِم وُجد فيها، ولا يعلم حتما ما يُختم له فيها، حياة مليئة بقساة القلب الذي ينزلون بالبشر صنوف الآلام، بل حياة مليئة بالبشر الذين يُفسدون في الأرض ولا يسلم منهم نبات ولا حيوان! فهذا هو التكليف الأشق على النفس، الذي يحتاج فيه للإيمان التام برحمة الله إن فرّ إليه، والتسليم المُطلق بعبوديته لربه وأنه مملوك له وفي ملكه، إيمان بأنه فقير إلى رحمته وكرمه ولطفه ومعونته، وأنه لا يطيق شدته وعقوبته وسخطه، وأنه لا فرار من ملكه ولا خروج عن قدرته، فليس له إلا هو ولا ملجأ منه إلا إليه.

ولا بأس في هذه الدار من أن نبكي ونتألم ونقلق ونحار، لا يمنعنا من هذا شرع ولا عقل، ذلك أن هذه الأمور هي علامة إنسانيتنا وبقاء قلوبنا حيّة.

لما احتضر ابن النبي ﷺ احتضنه وبكى وقال: «إن العين

تدمع والقلب يحزن ولا نقول إلا ما يرضى ربنا، وإنا بفراقك يا إبراهيم لمحزونون»(13)، فلا مجال لإنكار المشاعر والشعور بالألم على الفراق ولكن نرضى بقضاء الله وقدره.

و جاء ناس من أصحاب النبي ﷺ فسألوه: «إنَا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به!» قال: «وقد وجدتموه؟» قالوا: «نعم»، قال: «ذاك صريح الإيمان»(14). فهؤلاء وجدوا في أنفسهم أسئلة وحيرة، فلم يمنعهم النبي ﷺ منها ويوبّخهم عليها، بل لولا الإيمان لما طرأ الشك، فالإيمان موجود ثابت، ولا بأس أن يشعر الإنسان بشيء من الحيرة والألم فيُفكّر ويبحث، وما دام اليقين هو الأصل والسؤال هو العارض، فهذا يكون دليلًا على الإيمان الصريح!

خامسًا: أن فعل الله تعالى - أيا كان - لا يُوصف بالشر ولا بالظلم:

ذلك أن الشرّ والخير هو من الأمور الإضافية، بمعنى أنها لا تظهر سوى بالإضافة أو بالنسبة لشيء ما. كالبنوة، فلولا وجود الأب وكونه سببا للابن لما وُجدت هذه العلاقة المُسمّاة بـ«البنوة»، فأنت ابن بالإضافة والنسبة إلى أبيك، وقد تكون أبًا بالنسبة إلى ابنك، وأخًا بالنسبة لأخيك.

فكذلك الخير والشر لا يظهران إلا بالنسبة لوجود منفعة ومضرة، فتناول الشراب المُرّ شر بالنسبة لك، وخير بالنسبة لبائعه، فإن كان في هذا الشراب شفاء لك صار خيرًا لك أيضًا.

وكذلك قتل إنسان شرٌ لهذا الإنسان، فإن كان هذا الشخص قتَلَ واغتصب وروَّع الناس، كان قتله بالنسبة لهم خيرا.

فالشيء لا يوصف بالخيرية إلا باعتبار النفع الذي يعود عليك أو اللذة، ولا يوصف بالشرّ إلا باعتبار الضرر أو الألم الذي يحصل لك، فماذا عمّن لا يلحقه ضرر ولا ألم، ولا ينتفع بعمل؟

إنه لا يُوصف - بهذا المعنى - فعله بخير ولا شرّ، لأنه لا يعود عليه فعله بنفع أو بضر له.

نعم، ثمّة مدح تام وكمال مُطلق هو الذي نسميه خيرا، فالخيرية هنا بمعنى المدح والثناء والكمال، أي أننا نصفُ أفعال الله تعالى بالخيرية بمعنى أنها كمال ومدح لا نقص فيها، لا بمعنى أنه يتضرر أو يستفيد بفعله.

أما بالنسبة لنا، فنتألم من بعض أفعاله، وقد نرى فيها ما لا منفعة لنا فيه في حدود نظرنا القاصر، ولكن هذا لا يعني أنها شر مطلق في ذات الأمر، بل هي بالنسبة إلى تألمنا وفهمنا شر، ولكن بالنسبة لذاتها ليست بشرٍّ ولا بخير، وبالنسبة لكونها فعلًا للإله فهي خير مُطلق بمعنى أنه لا يُنسب له سوء أو لفظ قبيح ويُنزّه عن كل نقص وهذا معنى قوله ﷺ في مناجاته لله تعالى: «والخيرُ كلُّه في يدَيْكَ والشَّرُّ ليس إليكَ، أنا بكَ وإليكَ تبارَكْتَ وتعالَيْتَ»(15).

سادسًا: الدنيا ليست دار ثواب وعقاب:

فلا ننتظر أن يخسف الله بظالم ملأ الأرض ظُلما، ولا ننتظر أن تنزل الخيرات والبركات والانتصارات على صالح انقطع لله عبدًا!

فالدنيا دار عمل لا دار جزاء، وقد وضع الله تعالى الدنيا على قوانين الأسباب وأمرنا بالأخذ بها، وقد توهم البعض أن بمجرد الإيمان ينصره الله تعالى ويعينه ويكرمه ولا يؤلمه، حتى إذا نزلت به صنوف الابتلاءات قال: رب أهاننِ، فكأنه بإيمانه يستحق المعونة والراحة!

وسيأتيك مزيد تفصيل لهذه القضية عند الحديث عن «الفردوس الأرضي» الذي توهمه المسلمون.

فبالتالي صنوف الآلام قد تنزل بالمؤمن والكافر على السواء، ولكن العبرة بالفضل الإلهي، فمِن فضله سبحانه أنه جعل عمل المؤمن كله خير، وأنه جعل كل ما يؤلمه ويصيبه من همٍّ وغمٍّ كفارة له - ويزداد منزلة عند الله إن صبر ورضي بما أصابه - ولا يتعارض هذا مع إباحة الله له أن يسعى في رفع ألمه والتخلص منه، بل ربما أوجب عليه ذلك.

فالذي جعل ألم الشوكة كفّارة للمؤمن ربٌّ كريمٌ خصّ بكرمه بعض العباد، وإلا فالأصل أنه لا يجب عليه العوض لهم، ألا ترى صنوف الآلام تلك تنزل بالكافر فيمرض ويتألم كما نتألم ثم لا يُحصّلُ ثوابًا؟ وربما مات فدخل النار: ﴿إِن تَكُونُوا۟ تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ ۖ وَتَرْجُونَ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[النساء: ١٠٤].

بل ولِمَ نذهب بعيدا؟ وهؤلاء أطفال المسلمين يمرضون ويتألمون ولم يذنبوا في هذه الدنيا ذنبا ولم يؤاخذوا بفعلٍ، وقد كان سبحانه قادرا على أن يرحمهم من هذه الآلام الهائلة، أليس هذا لكمال تصرفه في ملكه!

نعم لا نُنكر أنه قد يكشف لنا حكمة إلهية في هذا الأمر الشاق على النفس، ولكن سواء علينا أكشف لنا عن حكمته أم لا، فهذا ملكه الذي علّمنا أن نقرّ به عند كل مُصيبة تنزل بنا، فقال على لسان المؤمنين الصابرين: ﴿ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتۡهُم مُّصِيبَةٞ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ﴾ [البقرة: ١٥٦]؛ فنحن ملكٌ لله، فمن مُلكه خرجنا للوجود وفي ملكه يحيا كل موجود، وإلى ملكه كلّنا راجعون.



الخير المطلق

قررنا فيما سبق أن الإله يقدر على كل ممكن، وإنما ترجّحت بعض الممكنات بالوجود دون بعض بسبب إرادته سبحانه، فالممكنات التي ظهرت في الوجود، والتي ستظهر في المستقبل هي التي أراد لها أن توجد.

والسؤال هنا: ما دامت الممكنات - ومنها وجود العالم - راجعة إلى إرادته وقدرته، فلِمَ خلق هذا العالم بهذه الهيئة، وهو مليء بالشرور والآلام؟

نعم، فهذه الحياة مليئة بالشرور، فالإنسان يقتل أخاه الإنسان، ومن الخلق من يُولد كافرا ويموت كافرا، فلِمَ خلقه الله أصلا؟ أخلقه ليعذبه؟

وقد كان قادرا على ألا يخلقه أصلا أو يجبره على الهُدى.

قد تقول إن الشر بسبب إرادتنا، وأنه شاء لنا أن نكون أحرار الإرادة فظهرت الشرور في هذا العالم، ألم يكن قادرا على أن يخلقنا على حب إرادة الخير؟ فلِمَ ترك الأفضل لنا وخلقنا

على هذه الصورة الآثمة؟

ولو أن سبب الشرور في هذا العالم هي إرادتنا، فما ذنب الأطفال الرضّع الذين يولدون بالأمراض المؤلمة ويموتون بها وهم لم يرتكبوا أي ذنب ولا إرادة لهم؟!

وهذه الأسئلة مبنية على تصور أن الإله يفعل الأفضل لنا، ويراعي مصالحنا، وأن خيريته ورحمته وعدله يرجعون لهذا المعنى.

وليس الأمر كذلك، بل الإله إله لأنه الخالق الحقيقي لهذا الوجود، الذي يدبر الأمر وإليه يُرجع كل شيء، فحتى لو لم يكن خيّرا - لو تصورنا أن مفهومنا عن الخيرية صحيح ومطلق - فهذا لا ينفي أنه إله لهذا الوجود شئنا أم أبينا!

فليست علاقة الألوهية والعبودية أساس مبناها خيريته ونفعه لنا، بل وجوده وافتقارنا المطلق إليه.

فمنشأ الإشكال يرجع إلى أمرين:

الأول: تصور أن الإله إرادته غير مطلقة في أن يفعل بنا ما

يشاء ولو كان فيما يظهر لنا شرّا وسوءا.

والثاني: وهو فرع من الأول، أن الإله خير مُطلق، ثم نُفسّر الخيرية بمعنى أنه لا يفعل إلا ما هو خير لنا، فإن لم يفعل ذلك لم يكن إلها يستحق العبادة.

وقبل أن نشرع في الكلام على هاتين النقطتين أقرر أننا نتكلم من حيثية معينة: وهي حيثية طلاقة القدرة والإرادة وتنزيه الله تعالى عن القيود، لا أنني أؤمن بعدم حكمته ورحمته التي قد تخفى علي، وفائدة الكلام من هذه الحيثية أمران:

الأول: تنزيه الله تعالى عن العجز أو وجود قوانين تسري عليه.

والثاني: أني لست مضطرا لإقناع نفسي دوما بأن في كل شيء رحمة، فأحيانا يشعر الإنسان بأن الأمر شديد الوطأة عليه لا رحمة فيه، فمطالبته بالإيمان بالرحمة وهو لا يشعر بها قد يورث الشك والجحود، فإذا قررنا ابتداء أن الإله يفعل ما يشاء ويعزّ من يشاء ويذل من يشاء هان الأمر واستقرت الحقائق، فسهل التسليم وسهل على النفس الخضوع بلا

منازعة، وسيأتي الكلام عن معنى الرحمة لاحقًا.

* * *

فلنزد معنى الخيرية الذي وضّحناه منذ قليل في الكلام على العدل بيانًا، فبفهمه تنحلّ معظم الإشكالات:

فإذا تقرر أن الخيرية معنى نسبي يرجع لما يعود على البشر من النفع والتألم والاستحسانات، فالإله لا يكون على مراد العبد ولا يقيد إرادَتَه استحسانُ العبد أو استقباحه، بل يدبر الأمر على وفق مراده وحكمته - وهو الذي نسميه خيرًا على الحقيقة - وذلك لثلاثة أمور:

أما أولا: فلعدم وجود الخير المطلق في ذاته كما تقدم، بل هي رغبات وميول لنا، ولو أشبع الله تعالى كل رغبة لدى الإنسان وكل استحسان للزم التناقض، إذ يلزم أن يفعل الفعل ونقيضه، لأن ما تعتقده خيرا يعتقده سواك شرا. والإله يُدبر الكون بحكمته، وقد يُهلك إنسانًا ليعيش ألف، والدنيا دار ابتلاء وتكليف ولا تخلو من الآلام.

وإن اخترت من الأفعال ما ترى أنت أنه خير مطلق لزم

تعميم إرادتك دون إرادة غيرك. ﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ ﴾[المؤمنون: ٧١].

وأما ثانيا: فلأن كل فعل - وإن تأذى به البعض - فهو ممكن الحصول، ودليل إمكانه أنه لا يترتب عليه حصول تناقض عقلي، فكيف وقد وقع بالفعل! فلو قلنا أن إرادته سبحانه لا تتعلق به للزم تخصيص إرادته وتعجيزها، فلا يكون مريدا لكل ممكن ولا قادرا على كل ممكن.

وأما ثالثا: فلأن الملك مُلكه والعبيد عبيده، ففعله لا يقع على مرادهم، فإرادة الله لشيء يراه خيرا للخلق وإرادة العبد لشيء ضده يراه هو الخير إذا تعارضتا فإما أن تنفذ إرادة العبد فيكون الإله عاجزًا أو تنفذ إرادة الإله وهذا هو الأصل، فكان ما يفعله هو الخير إن أراد بنا النفع أيًا كان حكمنا على هذا الفعل وقبولنا له.

﴿ أَهُمۡ يَقۡسِمُونَ رَحۡمَتَ رَبِّكَۚ نَحۡنُ قَسَمۡنَا بَيۡنَهُم مَّعِيشَتَهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۚ وَرَفَعۡنَا بَعۡضَهُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَٰتٖ لِّيَتَّخِذَ بَعۡضُهُم بَعۡضٗا سُخۡرِيّٗاۗ ﴾[الزخرف: ٣٢] (16).

﴿قُلْ فَمَن يَمْلِكُ لَكُم مِّنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعًا﴾ [الفتح: ١].

﴿قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ ۚ قُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ﴾ [الزمر: ٣٨].

* * *

فإن قيل: قد ضربت أمثلة في الكلام على العدل الإلهي على نسبية الخير والشر وأنه ليس بمفهوم مطلق كمثال الدواء المُرّ وهذه الأمثلة واضحة لنسبية الخير والشر، ولكن ثمة أمثلة لا يكاد يختلف اثنان في أنها شرّ، كإيلام الأطفال ومرضهم وموتهم، فلا تكاد النفس تقف على موضع الخيرية في الأمر، فهل هذا إلا شرٌ مُطلق لا خير فيه؟

والجواب: لا بأس أن تعتبر أنه شر بالنسبة لشعورك وألمك وشفقتك ومحبتك له، ولكن قد يكون خيرا بالنسبة لأهل الأرض لو كان سيرهقهم شقاء إذا كان كبيرا، وقد يكون خيرًا من جهة أن الله تعالى وعظ به وحرك القلوب، وقد يكون استصلاحًا لنفس الطفل إن كبر، فكم من مريض لولا مرضه

لما أشفق على غيره!

وهنا لن نستطيع أن نُنكر أن المُلك مُلكه، وأن الخلق عبيده، وللأرواح - صغيرها وكبيرها - قدر من الألم مكتوب لها وسيصل لها، فقط نعلم حدود الخيرية بالنسبة لنا فيما ظهرت فائدته، ونفوّض ما لا نفهمه ولا نحبه لمالكه وسيده.

فإن قلت: فكيف يكون إلها من يؤذي الخلق؟

قلنا: إذا سلمنا جدلًا أن الإله يؤذي الخلق، فهذا لا يتعارض مع ألوهيته، فالإله هو القادر المريد، سواء كان مريدا للخير بهم أم الأذى، فليس معنى الألوهية هو استمرار الرحمة والمعونة.

ونحن وإن كنا لا نعتقد أن الغالب في هذا العالم هو الأذى والقهر، بل الرحمة والمعونة، فإنا لا ننكر أن بعض الناس خلقهم الله تعالى للنار وهو يعلمُ بهم، وهو سبحانه يتصرف في ملكه كيف يشاء بصفة السطوة على الخلق والقهر، لحكمة يعلمها.

فالإله يفعل ما يشاء. فإن وجدنا رحمته ومعونته، فذلك

أدعى في معنى التفضّل والمعونة، إذ الكرم ممن لا يعجزه شيء ولا يضطر لشيء هو الكرم الحقيقي، فشتان بين من أعطى تفضّلا وبين من أعطى قهرا واضطرارا.

ومن تمام فضله أن فتح باب الثواب والكرم على مصراعيه لمن آمن به، فجعل كل ما يصيبه من ألم ومرض وكَدر وضيق، من أسباب الثواب ورفع الدرجات، وجعله من أبواب العبادات، لتكون الحياة بكل تفاصيلها عبادة لله حقا، وفي ذلك يقول ﷺ: «عَجَبًا لِأَمْرِ الْمُؤْمِنِ إِنَّ أَمْرَهُ كُلَّهُ خيرٌ وَليس ذَاكَ لأَحَدٍ إلّا للمؤمِنِ، إنْ أصابتْهُ سَرَّاءُ شكَرَ فكانَ خيرًا له، وإن أصابَتْهُ ضَرَّاءُ صبَرَ فكانَ خيرًا لهُ»(17).

فالأفعال إن نُسبت إلى الله فهي خير مُطلق، وإن نُسبت إلى ذاتها فلا توصف بخيرية ولا شرية، وإن نُسبت إلى الإنسان كانت نسبية باعتبار ما يصيبه من المصالح أو يفوته منها.

* * *

الرحمة المُطلقة

الكثير يتصور الإله كما يُحبُ أن يراه، إن كان ممن اعتاد التخويف والتهديد لا يرى الإله إلا غاضبًا ساخطًا، واقفًا له بالمرصاد، ومن يكره الشِدة يراه إلها سمحًا ودودًا لطيفًا، يحب الخلق كلهم ويشفق عليهم، شفقة أشدّ من شفقة الأم على ولدها.

ولا يصعب عليّ أن أسوق لك الآيات والأحاديث التي تشهد لكل فريق، ولكن لنفهم أولًا معنى الرحمة والغضب.

فالإله منزه عن مشابهة المخلوقين، ومن معاني هذا التنزيه أنه لا ينفعل، والرحمة والغضب في حقّنا هي انفعالات نفسية، تنشأ من رقة الطبع وتأثر النفس بالمرحوم، أو بفوران الدم وحميّة الطبع عند وجود بواعث الغضب، هذه المعاني الإله منزه عنها عند جميع أهل السنّة في تصورهم للإله، وذلك سواء انطلاقا من قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى: ١١] أو من الدليل العقلي الذي يقتضي أن الانفعال تغيّر، وكلّ متغيّر حادث، ومعنى الحدوث أنه لم يكن ثم كان، والإله دائم سرمد لا يتغير ولا يتبدل ولا يسبقه عدم، ولا

يطرأ عليه التغيّر.

فالرحمة والغضب إذا صفات لا يَنبغي أن تُفهم كما نفهم ذواتنا، وهنا نحن بإزاء موقفين يمكنك أن تختار أوفقهما لك وأنسبهما لتفكيرك:

الأول: - وهو الأسهل والأسلم - أن تفهم هذه الصفات بآثارها، فتقف عند الأثر ولا تحاول إدراك كنه الصفة في ذاتها، فالله يرحم العبد حتى يتوب عليه ويقبله ويُدخله الجنّة، ويغضب على العبد حتى يعذبه ويهلكه، وإن كانت رحمة الله واسعة وتغلب الغضب، إلا أنها لا تنفيه ولا تمنعه، فكلاهما صفات متقابلات، يعامل الله بهما الخلق وفق حكمته، بلا سبق حق للعبد ولا وجوب عليه سبحانه.

نعم الرحمة أغلب، فالأقل هو الإهلاك بالذنب أو تعجيل العقوبة أو المرض أو الألم، ولكنها لا تنفي وجود العقاب واستحقاق المقت.

وثمة أمور هي عذاب لا رحمة فيها - كالنار - كما أن ثمة أمور هي رحمة لا غضب فيها - كالجنة - وأمور أخر تمتزج فيها الرحمة بالغضب، سواء في الأفراد أو في المجموع،

كالدنيا وسائر مراحل الآخرة قبل دخول أهل الجنة الجنة ودخول أهل النار النار.

وليس الغضب والرحمة فقط المتقابلين، بل القهر قد يظهر في المعادلة، وهو معاملة الله للعبد بالشدة وسلب النِعم وظهور السطوة بلا سبق غضب، فالغضب يكون في مقابلة ذنب أو خطأ، فهو من كسب العبد ونتاج ذنوبه، أما القهر فقد يكون ابتداء بلا سبق شيء، ابتلاء للعبد - إن كان من أهل التكليف - أو تصرُفا في المُلك إن لم يكن مكلفا كالأطفال.

فقد ترى المريض المتألم العاجز، فلا تقف على أثر الرحمة فيه.

ربما يرى البعض الرحمة بملاحظة طلاقة القدرة، وأنه ما من ألم ينزل بالعبد إلا والله قادر على إنزال ما هو أشد به عليه، وقد يرى البعض أن هذه ليست برحمة لأنه قادر على معافاته أصلا.

والحقيقة أن رحمات الله تنزل بقدَرِ الله ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾ [الزخرف: ٣٢]، فهو سبحانه يفعل ما يشاء ويُقدّر ما يشاء.

فلما كان سبحانه رحيما قادرا قاهرا، ربما عامل العبد بصفة القهر، وربما عامله بصفة الرحمة وربما عامله بهما، والخطأ يأتي من أن نظنّ أن الإله ينبغي أن يكون على صفة واحدة دون ما عداها، أو أنه ينبغي أن يعاملنا بصفة واحدة ولا يعاملنا بغيرها، ولنا عودة لهذا الأمر بعد قليل بإذن الله.

الموقف الثاني: أن تفهم هذه الصفات بأنها صفات أفعال لا صفات ذات، والفرق بينهما أن صفات الأفعال هي التي تدل على فِعل يفعله الفاعل، وليست بدالة على معنى قائم بذات الموصوف، كالكاتب، فإنه القادر على فعل الكتابة - سواء كتب أم لا - وليست الكتابة بصفة في ذات الموصوف، بل هي راجعة لـ«قدرته» على الكتابة، فالصفة الحقيقية التي تقف وراء هذا الفعل هو القدرة.

فالرحمة والغضب إذا - على هذا الاتجاه والرأي - صفات أفعال، تعني الرحمة: إيصالُ الخير للعبد، والغضب عكسها. وإذا كانت هذه صفات دالة على أفعال، فالأفعال لا تقتضي الوجود دائما، فهو قد يفعل وربما لا يفعل، قد يرحم أو لا يرحم، ويغضب أو لا يغضب، أي يوصل الخير أو يوصل الضُرّ، فهو في كلٍّ قادر مريد.

إذا فتصور الإله بأنه رحمة مطلقة أمر دخيل على الإسلام، وهو أقرب للتصور المسيحي عن الإله، بل لو كان رحمة مطلقة لما خلق النار وتوعد الكفّار والعتاة من المجرمين، والقرآن مليء بقصص العقوبة الإلهية والوعيد على الكفر، ولو كان سبحانه رحمة مطلقة لهدى الناس جميعا، أو على الأقل لما عذب أحدا!

ولكن هنا سؤال يثور في الأذهان ناشئ من الطبع: أليس الأكمل في الإله أن يكون رحيما ودودا لطيفا؟ ما الذي يحمله - وهو الغني عن الخلق - أن يعذب طفلًا بالسرطان، أو يخلُق هرة صغيرة تدهسها عجلات السيارات!

بداية نقرر أن الإله مالك الملك يفعل في ملكه ما يشاء ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ وَهُمۡ يُسۡـَٔلُونَ﴾[الأنبياء: ٢٣]، وقد نعجز عن فهم - أو حتى الرضا عن - فعله أو اختياره، ولكن هذا لا يعني أن ننكر وجوده أو أن نثور عليه، بل قد يكون من جملة الابتلاء هو أن تعجز!

فوجود الإله قضية ثابتة بمعزل عن استحساننا لأفعاله أو عدم استحساننا، وهذا الأخير - أعني الاستحسان وعدمه -

في الحقيقة - كما وضّحنا من قبل - راجع إلى أن مشاعرنا التي تخصنا نحن كبشر، فنحن نتألم لمن يتألم، فنرى دوما أن التألم شرٌ وسوء، في حين أنه مجرد شيء مزعج لطباعنا ومخالف لها، ولكن هل طباعنا هي التي تضع القوانين في هذا الكون؟

إن أول الأوهام التي ينبغي علينا مفارقتها: أن الإنسان يستطيع أن يقرر المفاهيم المطلقة في هذا الوجود، فهو أسير نفسه وما يستحسنه أو يستقبحه، ومن ضيق الأفق أن تظن أنك - وأنت من جملة المخلوقات - مُحكّمٌ على الوجود كأنك مستشار الملك سبحانه ﴿أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّنَ ٱلْمُلْكِ﴾ [النساء: ٥٣].

إذا فتألمك أو عدمه لا يُضفي الحقائق المطلقة على هذا الوجود، ولا يجعل شيئا حسنا مطلقا ولا قبيحًا مطلقًا.

نعم ما يوافق طباعنا أحبّ إلينا وأقرب إلى متابعة فاعله والتعلق به، ولكن من جملة الابتلاء أن ننهض للحق ولو كان أبعد عن أهوائنا وطباعنا ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦].

أما ترى سيدنا نوح وقد أخذته شفقة الأب على ابنه الهالك حتى دعا ربه، فجاءه الجواب من باب العزّة ﴿فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[هود: ٤٦].

إذا فالله يخلق ما يشاء ويرحم من يشاء ويُعز من يشاء ويذل من يشاء، لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون، مالك المُلك مدبر الأمر، بيده الخير وهو أحكم الحاكمين.

فإن قلت: فكأنك تقول: الغالب في هذا الوجود هو القهر لا الرحمة؟

قلتُ: الغالب في هذا الوجود الرحمة، فقد أمهل العصاة ورزق المؤمن والكافر، وأسبغ النعم الظاهرة والباطنة، وكان يستطيع أن يؤاخذ بأدنى ذنب ويصبَ من صنوف العذاب على البشر ما يذوقون به معنى القهر والذُل، ولكنه أمهل ورحِمَ ورزق ووسع، واستجاب الدعاء وكشف البلاء واستنقذ الصريخ وأجاب المستغيث، ولكن إن فعل مرّات فقد لا يفعل مرة، وإذا مضى قدر الله على أمة فلا رادّ له.

وقد أخبرنا الله تعالى عن سعة رحمته، حتى لو تأمل

الإنسان في كثرة البشارات برحمته سبحانه لظنَّ أنه لن يُعذّب أحدا!

بعد أحد المعارك، جاءت امرأة تبحث عن طفلها الرضيع حتى وجدته، فلم تملك نفسها عندما رأته إلا أن أرضعته، فَقَالَ رسولُ الله ﷺ: «أَتُرَوْنَ هذه المرْأَةَ طارِحَةً وَلَدَهَا في النَّارِ؟ قُلْنَا: لا والله. فَقَالَ: «لله أَرْحمُ بِعِبادِهِ مِنْ هذه بولَدِهَا»(18).

فانظر إلى جمال هذا التشبيه برحمة الأم على ولدها، حتى جعله لا يُقارن برحمة الله على عباده.

يقول النبي ﷺ مُبيّنًا هذه المقارنة: «جعلَ اللهُ الرحمةَ مائة جزء، فأمسك عنده تسعة وتسعين جزءا وأنزلَ في الأرضِ جزءا واحدا، فمن ذلك الجزء يتراحمُ الخلقُ حتى ترفع الفرسُ حافِرَها عن ولَدِها خشية أن تصيبه»(19).

فرحمات الدنيا عن آخرها من رحمة الله عزّ وجلّ، وأنت مهما بلغت من رحمة بالخلق وشفقة عليهم، فرحمتك من رحمته سبحانه!

غاية ما في الأمر أنه طوى سرّ رحمته في سرّ حكمته، وكم من شيء استتر في هذه الدنيا حتى شكّ الإنسان في وجوده وهو أظهر الموجودات، وكم من شيء ظهر وانتشر حتى توهّم الخلق أنه أبقى الباقيات، فإن ظهر الصباح تلاشت الظلال وانكشفت حقائقُ الأحوال. ﴿يَعْلَمُونَ ظَـٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْـَٔاخِرَةِ هُمْ غَـٰفِلُونَ﴾[الروم: ٧]

فإن فهمت الوجود رحمة مطلقة جِرتَ فيه، وإن فهمته قهرا مُطلقا أنكرت الرحمة التي وسعته، وإن رأيته أفعالا يُبديها، وأمورا يُجريها، يخفض ويرفع، ويُعزّ ويُذلّ، ويهدي ويُضِلّ، فهمت وسلّمت، فحرّك يديك بالطلب لرحمته، وفرّ من غضبه وسطوته.

* * *

الهداية والإضلال والحكمة

في كثير من الأحيان يثور في النفس سؤال: إذا كان الله تعالى يعلم ما سنفعل وما سنختار، فلم خلقنا أصلاً؟ وإذا كان الله تعالى يعلم أن أبا جهل مثلا لن يؤمن فلم خلقه؟

إن خلق هذا الوجود لم يكن عن احتياج، فتصور أنه سبحانه منتظر للعبادة من الخلق هو تصور يحكم صراحة على الإله باحتياجه إلى الخلق، فهو ينتظر العبادة ويحتاج ليكون خالقا أن يخلقهم، وهذا خطأ محض.

ولنوضح أولا أن الاتصاف بصفة لا يستدعي أن تفعل شيئا بهذه الصفة، فأنت قوي البدن رياضي تجيد فنون القتال حتى ولو مرّت حياتك كلها في سلام دون أن تستخدم مهاراتك القتالية.

أنت قادر على رفع طفل صغير حتى ولو لم تفعل ذلك في حياتك، فأنت مع ذلك تُسمى قادرًا لأن فيك القُدرة ولو لم تستخدمها.

فالاتصاف بصفة، أمر مغاير للفعل بهذه الصفة.

لهذا نقول أنه سبحانه وتعالى إله ولو لم يوجد من يعبده، وخالق ولو لم يوجد مخلوق، فهو قادر على الخلق والإيجاد.

فلا تتصور أن صفاته اكتملت بخلق الخلق، بل هي كاملة قبل وجود الخلق وبعد وجودهم.

إذا فوجود العالم ليس عن احتياج للعبادة أو انتظار لزيادة، بل هو محض إرادة من الله تعالى، لا يحمله على إرادته احتياج.

وإذا كان وجود العالم لا حاجة له كله بالنسبة لله تعالى، فمن باب أولى وجود الأفراد كل على حدة لا حاجة له!

فهو خلق الخلق وهو غير محتاج إليهم، فتصدق على بعضهم بالجنة إن عبدوه وعاقب بعضهم بالنار إن كفروه.

بل أزيدك بيانا، إن الله تعالى يهدي من يشاء ويُضل من يشاء، فيخلق الهداية في قلب المؤمن ويشرح صدره للإيمان ويسلب النور عن قلب الكافر فيجعل صدره ضيقا حرجا.

لهذا فنحن في كل لحظة أحوج ما نكون لهذا الدعاء العظيم: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾[الفاتحة: ٦].

وفي ذلك يقول ﷺ مُبلّغًا عن ربه سبحانه وتعالى: «يا عِبَادِي كلُّكُمْ ضالٌّ إلَّا مَنْ هَدَيْتُهُ فَاسْتَهْدُونِي أَهْدِكُمْ»(20)
نعم للهداية أسبابها كصدق الطلب ونقاء القلب، وللإضلال أسبابه كمرض القلب وسطوة الهوى، ولكن ما دامت الهداية والإضلال منه سبحانه فلماذا لم يهد الناس جميعا إليه؟ إن الإجابة التي ينطق بها القرآن الكريم في أكثر من موضع هي المشيئة، فهو ملكه الذي خلق فيه أهل النار للنار وأهل الجنة للجنة: ﴿بَل لِّلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ جَمِيعًاۗ أَفَلَمۡ يَاْيۡـَٔسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن لَّوۡ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعٗاۗ﴾[الرعد:٣١].

فطلاقة التصرف الإلهي تقف حائطا أمام من أراد سوى ما أراد سبحانه: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمۡ عَلَى ٱلۡهُدَىٰۚ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾[الأنعام: ٣٥]، ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ٩٩ وَمَا كَانَ لِنَفۡسٍ أَن تُؤۡمِنَ إِلَّا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ﴾[يونس: ٩٩ - ١٠٠]

نعم لا نُنكر أن الهداية والإضلال عن حكمة علمها الله تعالى

في كل إنسان من خير أو شر بداخله: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ ۖ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا۟ وَّهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنفال:٢٣].

ولكن - كل هذا - هذا لا يجيب على سؤال: لماذا خلقه أصلا!

أستطيع أن أخبرك أنه خلقنا وترك لنا الاختيار، ولكن يوم القيامة يود الكافر عندما يرى شدة العذاب أن لم يُخلق أصلا، فأي رحمة في أن تُطلق على إنسان السباع والكلاب وتعطيه سيفا وتقول له: «إن نجوت جعلتك ملكا»، فإنه إن هلك يقول لك وهو بين أنيابها: لا أريد المُلك بل أريد السلامة، هلا تركتني فلم تعرضني لهذا الاختبار!

هنا ينطق سلطان القهر: لا اختيار لك في الوجود، بل أنت مقهور أن توجد، فوجودك إرادة لله ماضية لا رادّ لها، فليس لك سبيل إلا الصراع لطلب الكمال والنجاة ﴿قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[البقرة:٣٠].

فالله تعالى لم يُظهر لملائكته سر خلق البشر، إن كان للعبادة

فالملائكة تعبده، فكيف وإذا كانت عبادة البشر مقرونة بمعاصيهم وسفكهم للدماء الذي لا يرضاه الله!

قد تقول: عبادة الإنسان أكمل حيث يعبد عن اختيار، والملائكة لا تملك إلا العبادة ولا تقدر على المعصية، فكان من لوازم عبادة الإنسان مختارا أن تكون ثمة مساحة للفساد وسفك الدماء.

قلنا: هذا يعود بنا لنقطة البدء فهو مستغن أصلا عن العبادة أولا، سواء كانت كاملة كما تزعم أو غير كاملة، ولو كان محتاجا للعبادة الكاملة لكان محتاجا للإنسان. وثانيا: أنه كان قادرا على خلق الهداية في نفس كل كافر ليختار الإيمان. لا يقال إنه لو خلق الهداية لكان فيه نزع الاختيار لأننا نقول إن الهداية والإضلال شيء يخلقه الله في قلوب العباد فيختاروا الإيمان أو الكفر، قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الإنسان: ٣٠]، وقال: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [القصص: ٥٦] وقال: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾[الزمر: ٢٢].

لا يقال: الهداية في هذه الآيات هي بيان الحق لا خلق الاهتداء في القلب؛ لأن بيان الحق يفعله جميع الهداة من

الأنبياء والدعاة، وقد نفاه الله تعالى عن سيد الأنبياء فقال تعالى: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَآءُ ﴾[القصص: ٥٦].

إن الحقيقة التي نفِرُّ منها أن الإله لا يخضع في أفعاله لشيء، فهو مطلق الإرادة، ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ ﴾ [المدثر: ٣١]

﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍ ﴾ [فاطر: ٨].

* * *

الحكمة الإلهية

ولكن إذا قلنا أن الله تعالى يهدي من يشاء ويضل من يشاء، فهل الأمر مُرسل يسير بلا سُنة نعرف بها مراد الله في خلقه؟

مبدئيا قبل الجواب نعود لتقرير مبدأ طلاقة القدرة، وأنه لو فعل ما يشاء لا يوصف فعله بالعبث ولا عدم الحكمة، وهذه نقطة تستدعي شيئا من البيان قبل استكمال الكلام في سنة الله في خلقه.

فنحن اعتدنا أن الأفعال في حياتنا تقع لفائدة معينة، فأنت تأكل لتشبع وتنام لترتاح، وتضع الحذاء في قدمك لتحميها من تلوثها بالأرض، والقبعة على رأسك لتحميها من حرّ الشمس، فلو عكست الأمور فنمت لتشبع وارتديت القبعة في قدمك، فإنّا نصف تصرفك بالسفه أو العبث، وما ذلك إلا لأنك فعلت ما لا فائدة فيه أو بعبارة أدق عكست مقاصد الأشياء.

فإذا العبث والسفه فرع من وجود فائدة أو مقصود يعود عليك من فعلك، فإن خلا فعلك عن النفع واستغنيت بالكلية

عن المنفعة فلا يقال فيه سفه ولا حكمة.

ولكن لأن أفعالنا لا تخلو عن طلب منفعة - ولو أخروية - ودفع مضرّة ولو دنيوية، لا نكاد نتصور فعلا من أفعالنا يخلو من الحكمة أو السفه.

ولا بأس على سبيل تقريب الفكرة والتشبيه البعيد أن نقول: لو تخيلت مَلِكا عظيما يملك من الكنوز ما لا حصر له، وهذا الملك لا يؤمن بدين يُجازى به ويطمع في ثوابه، ولا يراجعه أحد في تصرفه فيخشى لومه وعتابه، مر به فقير مُسنّ من أعدائه فطلب منه رغيفا ليأكله، فأعطاه إياه، فهذا التصرف لا يكاد يوصف بحكمة ولا عبث، فهو لم ينقص من ملكه شيئا ولم يقوّ ملك عدوه شيئا، وهو لا يرجو به ثوابا ولا يخاف من منعه لوما وعتابا.

نعم قد تستحسنه بعض نفوسنا بدافع الشفقة، بل قد يكون باعث الملك للتصدق هو الشفقة، فهو يدفع عن نفسه نوعا من الألم وهذه منفعة مقصودة فتوصف بالحكمة، ولكني أردت تقريب معنى أن التصرف لا تكاد تظهر حكمته من سفاهته إلا باعتبار غرضه ومقصوده.

فماذا عن الإله الذي لا ينتفع بخلقه ولا يحتاج لشيء؟ إن أبعد ما نتصوره أن أفعاله يحمله عليها غرض يطلبه فتوصف بالعبث إن لم يفعله وتوصف بالحكمة إن فعلها.

نعم معظم أفعاله إن تأملناها وجدناها على غاية الدقة والملاءمة للكون المخلوق، ولكن هذا لا يعني أن الحكمة هي ملاءمة فعله لما تستحسنه عقولنا! إذ يعود بنا هذا إلى أن عقولنا لا تحكم مبادئها أفعالَ الإله ولا يخضع لها.

إذا فالحكمة في الحقيقة هي وضع الأمور في نصابها ومكانها الصحيح، ولكن من الذي حدد لها مكانها وموضعها؟ أليست الإرادة، والإرادة واقعة على مقتضى العلم!

إذا فالحكمة في وصف الله تعالى هي علمه الذي خلق هذا الكون على وفقه، سواء استحسنت عقولنا ما في هذا الكون من نظام أو وقفت حائرة أو استقبحت بعضه.

هذه مقدمة ضرورية لفهم معنى الحكمة وصفة الحكيم، فالحكيم الذي يضع الأمور في نصابها، والله حكيم، ولكن موازين الأشياء هو الذي قررها ابتداء، فحكمته هي مطابقة أفعاله لعلمه سبحانه.

ولكننا مع ذلك لا ننكر أننا لو تأملنا في هذا الوجود لظهر لنا معظمه موافقا لما تستحسنه عقولنا من ملائمة الأشياء لوظائفها وتفصيل ذلك يطول، ولكن لا بأس من الإشارة لتنبيه مفيد في هذا الأمر.

فإن الوجود حسّي وشرعي، فالحسي هو الكون المُشاهد المحسوس، والشرعي هو الأحكام التي شرعها الله لنا وألزمنا بها.

ودائرة الحكمة بالنسبة لنا تظهر في مقدار الملاءمة والتجانس بين منظومات الكون وبعضها البعض، وبين منظومات التشريع وأحكامه.

ولكن تتضح هذه الحكمة عند استقرار الأصول الإنسانية وعدم طغيان فلسفات مادية تجعل كل شيء سلعة وكل شيء خاضعًا للرغبة والشهوة! فإن اختلت منظومة القيم، وبدأ الإنسان في التعامل مع كل شيء على حدة بمعزل عن مقصوده وعلاقته بغيره وفق هذه المنظومة الحِكَمية التي وضعها الله تعالى في هذا الكون، لم تظهر له الحكمة واضحة وبدا كل شيء منفردا يُغرّد خارج السرب.

فحينها يبدأ يظهر في الكون المحسوس قضايا الخلل البيئي، وتغيّر المُناخ والانقراض وغيرها من أوجه الاختلال في منظومة الكون.

ويظهر في الوجود الشرعي اختلال المنظومات القيمية وانهيار قيّم الأسرة والمُجتمع والأعراف والآداب، وظهور قضايا حقوق المرأة والطفل، وتتشظّى منظومة العلاقات في انحدار سريع نتيجة تحرك كل إنسان ناحية نفسه فقط بمعزل عن نظامه التشريعي المترابط الحكيم.

ومعرفة الحكمة في الكون المحسوس تأتي مِن تأمل قوانينه وفهم علاقاته ببعضها البعض، لتجد أن كل شيء وُضع ليحقق غرضا نافعا للكون كله، ونفس الأمر في الحكمة في الوجود الشرعي، حيث تتكامل الأحكام لتُشكّل منظومة متكاملة مترابطة يعمل كل حُكم فيها عمل الترس في آلة ضخمة ليُحقق معنى كليًّا.

فإن أردت أن تفهم قضايا الميراث بمعزل عن قضايا النفقات بمعزل عن أحكام الزكاة بمعزل عن أحكام الديّات، خرجت بفهم مشطور فاسد يُخل بمقاصد الشريعة، كما يُخل التصرف المُتطرف في الكون بالبيئة.

فهذا تنبيه تعرف به أن الحكمة التي يُمكن للعقل أن يلحظها بالنسبة له تظهر من تأمله في هذا الوجود كما هو، بدون تدخل منه وتبديل وتحريف فيه، فحينها يبدو له هذا الكون مُتسقا مترابطا مُحكما، وضعه إله حكيم يعلم حقائق الأمور وما يضر وما ينفع: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[الملك: ١٤]

* * *

فإذا عدنا للسؤال الذي افتتحنا به الكلام عن الحكمة، وهو: «هل أفعال الإله لا سنة لها ولا انتظام ولا سبيل لفهمها؟».

مبدئيا نقرر أن الكثير من الأمور استأثر الله بعلمها فطواها عنا فلا نكاد نعلم ما تُفضي إليه ولا ما المراد منها.

إلا أن هناك الكثير أيضا من الأمور بيّن لنا سننته وقانونه الذي وضعه فيها للجزاء والعمل.

١. فقد بيّن سبحانه أن أساس التكليف في هذا الوجود هو العقل الذي على أساسه نختار، فبيّن لنا سبحانه طريق الخير والشر، ورتب العقاب على سلوك أحدهما والثواب على سلوك

الآخر ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ﴿٨﴾ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ﴿٩﴾ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ﴿١٠﴾﴾ [البلد: ٨ - ١٠] أي أعطيناه القدرة والجوارح التي يبصر بها وينطق بها ثم بيّنا له طريق الهداية وطريق الضلال.

٢. وحجب قدَره وما أراده عن الخلق فلم يقبل منهم عذر الاحتجاج بمشيئته في شيء ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُواْ بَأْسَنَاۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾﴾ [الأنعام: ١٤٨ - ١٤٩] والخرص: هو التخمين والكلام بالظن، فمنعهم من التعلق بحجة مشيئته، لأنهم لا علم لهم بها، ويقال لهم: فلماذا لم يتعلق بها من آمن وقالوا جميعا: لو شاء لهدانا كلنا؟

٣. وبيّن أن تعهّد القلب بالإصلاح والتنقية ودفع الكبر عنه والتجرد لطلب الحق هو السبيل لطلب الهداية وتيسير طريق النجاة: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴿١٠﴾﴾ [الشمس: ٧ - ١٠].

وقال: ﴿إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ ﴿٤﴾ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِٱلْحُسْنَىٰ ﴿٦﴾

فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنۢ بَخِلَ وَٱسْتَغْنَىٰ ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِٱلْحُسْنَىٰ ﴿٩﴾ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ ﴿١٠﴾﴾[الليل: ٤ - ١٠].

٤. وبيّن أن الكبر يمنع صاحبه من الهداية فقال: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ ٱللَّهِ لَوَّوْا۟ رُءُوسَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ ﴿٥﴾﴾ ثم عقب في الآية بعدها بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾[المنافقون: ٥ - ٦].

٥.وأن التقوى ومجانبة الفسوق يورثان الهداية فقال: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱسْمَعُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾[المائدة: ١٠٨].

٦. وأن الظلم يمنع صاحبه من الهداية فقال: ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[البقرة: ٢٥٨].

والخلاصة حتى لا نطيل في هذا، أن الله بيّن لنا الأسباب التي يسلكها من أراد الاهتداء من التخلي عن الكبر والظلم والفسق، فجرت سنته عند حصول هذه الأخلاق أن يخلق في القلب الهداية وينيره ويشرحه لنور الحق.

فإن قيل: يلزم من هذا الدَور الذي بينت استحالته، وهو

توقف الشيء على نفسه، إذ ترك الظلم اهتداء يحتاج لهداية وترك الكبر اهتداء يحتاج لهداية؟

فالجواب أن الله تعالى أبدى لنا ما نقدر على فعله، فنعم كل شيء منه وبه سبحانه، ولكننا مكلفون بأن نصرف إراداتنا إلى ما نجد في أنفسنا القدرة عليه، ونحن لا نحتج بالقَدَر عند الطعام والشراب وطلب المال، فلا نقول: لو شاء الله لأطعمنا وسقانا، بل نحرك أيدينا لطلب الرزق ونسعى، فلا سبيل لنا إن أردنا الاهتداء إلا أن نصرف الهمم إلى ترك الكبر والظلم ونستنزل الرحمات، وربك يخلق ما يشاء ويختار.

* * *

الكريم

يُعطي تفضّلًا، ويعفو عن الكثير، لا يُعاتب من تاب، ويستر المذنب مرارا حتى يتوب.

يقبل قليل العمل ويباركه، ويُقبل على التائب فيقبله، ويتلطّف بالمُذنب فينبهه.

إن نظرت إلى عطائه في الدنيا، وجدت جودًا بلا حدود، يُعطي الغني والفقير والمؤمن والكافر. قد تظنّ أن العطاء لا يكون إلا بالإغناء، ولكن كم سخّر الله القلوبَ للقلوب، وكم ساق الأرزاق على أيدي العباد للعباد، وكم من فقير لا يؤبه له تحرك له قلب غني فقام يبحث عنه في جوف الليل حتى أعطاه.

ربما هالتك المجاعات ورؤية أهل الفقر يموتون جوعًا، والجوع كالمرض، كلاهما قد يكون سببا لانتهاء الأجل.

وما مثالك إلا مثال من رأى طبيبا طال تعهده لصبي حتى شبّ، ثم استمر في مداواته حتى شاخ، فلما حضره مرض

الوفاة صِحْتَ به: لِم تركته يموت؟ لو كنتَ طبيبًا ماهرًا ما تركته!

وكأن طول التعهد بالرزق وطول الإطعام ذهب به قضاءُ ساعة وحضور أجل!

نعم، الكرم لا يدفع الآجال، وإذا أراد الله بأمة هلاكًا وجاء أجلها فلا تتقدم ساعة ولا تتأخر.

فدع عنك اختصار الوجود في المرضى، وتأمل الأصحاء المُنَعّمين، وتأمل النعم المُسبغة يمينا وشمالًا، وقد يُهلك الله إنسانًا ليعتبر إنسان ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ ﴾[العنكبوت: ٦٧].

أما من هلك فقد استوفى أجله، وأما من بقي فلم يعتبر فكان كافرًا بنعمة ربه.

فعطاء الله بِقَدَر، وعمارة الدنيا تكون بتفاوت الأرزاق، ﴿ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا

يَجْمَعُونَ ﴿٣٢﴾ [الزخرف: ٣٢].

فالدنيا تدبيرها في يد كريم حكيم، يعلم ما يُصلح أهلها وما يُفسدهم، يعطي ويمنع بمقدار، فكان منعه عطاء. ولكن فقط من فهم عنه رأى كل الطرق موصلة إليه.

فإن فاتك غِنَى الدنيا، فقد فتح لك باب العفاف والصبر والقناعة، وإن أدركت نصيبا منها، فقد فتح لك باب الشكر والحمد والصدقة، ففي كل منعه وعطاءه جود، وفي كلٍّ هو رب هذا الوجود.

هذا عن عطاء الدنيا، فأما عطاء الآخرة فلا حساب يُحصيه ولا عدّ يستوفيه، وهل يليق قليل عملك بجنات الخلود؟ وهل يعادل تحريك لسانك بناء القصور؟

سار الواصلون إليه به، واهتدى الشاردون عنه به، يتودد إليك بطلب التوبة منك وهو الغني عنك، ويفرح بتوبة العباد وهو العزيز المتعال، ويتقرب إلى العبد ذراعًا إن تقرب إليه العبد شِبرًا.

لا يُحقّر من المعروف شيئا ويقبله، ويثيب على المحبة كما

يثيب على السلام، ففي الحديث: «ما تحابَّ اثنانِ في اللهِ إلَّا كان أفضلَهما أشدُّهما حبًّا لصاحبِه»(21)، وفي الحديث: «ما من مسلمين يلتقيان فيتصافحان إلا غُفِرَ لهما قبلَ أن يفترقا»(22).

هكذا يُعطي بغير حساب، يُقرّب البعيد، ويقبل القريب، فالعطاء كله منه والجود كله منه، فهو الودود الكريم.

* * *

٥. أوهامنا عن الإله

تمهيد

اهتم الشرع بتنزيه الله تعالى عن التصورات الفاسدة، فتجد معظم آياته نفيًا لأوهام الخلق عن الله تعالى، كقوله تعالى: ﴿لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فنفى أنه سبحانه ينعس أو ينام، وكنفي الشريك والزوجة والولد والعجز والبخل عن الله تعالى، مما لو تتبعته لوجدته في غاية الكثرة.

والأوهام عن الإله تختلف باختلاف الثقافة السائدة وطريقة تفكير أهل كل عصر، وفي هذا القسم سنتعرّض لبعض الأوهام التي انتشرت في عقول الناس لننفيها ونثبت ما نعتقد أنه الصواب، فمعرفة الله تعالى لا تتم إلا بمعرفة صفاته ونفي ما لا يليق به سبحانه.

ولم أستوعب الأوهام واقتصرت على الشائع منها، واقتصرت في العبارة في هذا القسم على أقل ما يقع به التفهيم خشية الإطالة.

* * *

معرفة الذات والصفات

بداية نقرر أننا لا نقدر على معرفة ذات الله تعالى إلا بمعرفة صفاته، ولا نقدر على معرفة صفاته إلا بقدر معرفة آثارها، لا ماهيتها.

وسبب ذلك أن العقل البشري لا يعرف الشيء إلا بمعرفة جنسه، فأنت تعرف الجبل لأنك رأيت جبلًا، فإن أخبرك مُخبرٌ بأن هناك الجبل الفلاني الذي لم تره، لم يعسر عليك معرفة ماذا يقصد؛ لأنك رأيت أحد الجبال سابقا.

فإن لم تكن رأيت جبلًا في حياتك، وأخبرتُك عن وجود الجبل الفلاني في الصين، عسُر عليك فهم قصدي إلا بنوع تشبيه وتقريب، كأن أقول لك: هو مجموعة من الصخور الهائلة المتراصة فوق بعضها البعض في اتجاه السماء، أو هو نتوء من الأرض.. إلخ.

ويلزم طبعا في التعريف الأخير أن تكون تعرفُ الصخور وتعرف معنى الأرض.

فالإنسان لا يعرف الأشياء إلا في حدود خبراته، فإذا لم يُدرك من جنس الموجودات شيئًا؛ لا يستطيع تصور ما جاء من هذا الجنس غير المُدرَك.

ولكن هذا التصور لا يعني الحُكم على غير المُدرَك بالاستحالة، بل غاية الأمر أنه عجز عن «التصور» ومعرفة الماهية، لا معرفة الوجود بلا تصور.

والله سبحانه وتعالى ليس من جنس الموجودات، فسبحانه﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى: ١١]، فلا سبيل لمعرفة حقيقته وتصورها في هذه الدنيا، ولن نعرفه سبحانه إلا بقدر ما يأذن لنا به من معرفته في الآخرة كرؤيته سبحانه من غير إحاطة.

وكذلك الأمر في صفاته سبحانه، إذ ليست قدرته كقدرتنا، ولا علمه كعلمنا.

وإنما يشترك مفهوم الصفة باعتبار الأثر، فنقول إن القدرة هي الصفة التي يتأتى بها إيجاد المُمكنات أو إعدامها، ونقول في صفة العلم أنها الصفة التي ينكشف بها المعلوم انكشافًا تامًّا.

واللغة العربية - ككل اللغات - وُضعت للتعبير عن المخلوقات لا عن الإله سبحانه، فنحن لا نفهم من العلم والقدرة والغضب إلا العلم والقدرة والغضب البشري، وهي صفات تعتريها خصائص الحدوث، من الوجود بعد العدم وغيرها من الأحوال.

فإذا وصف سبحانه نفسه بصفة، نظرنا في مفهوم هذه الصفة وحلّلناه، فإن استطعنا أن ننتزع منه معنى لا يتصف بالحدوث ولا بصفات المخلوق أثبتناه لله سبحانه ونزّهناه عمّا يتصل بهذه الصفة من المعاني الحادثة، وإن رأينا أن المعنى كله مساوٍ للحدوث والتغير علِمنا أن ظاهره غير مراد، فنسلك في تفسيره أحد الاتجاهات الثلاثة التي سيأتي بيانها لاحقًا إن شاء الله.

وبالمثال يتضح المقال:

فصفة كالعلم مثلا، نفهم منها العلم البشري، فنجد أنه يحتوي على عدة معانٍ:

الأول: أنه يسبقه جهل وقد يزول من النفس، فأنت لم تكن

تعلم قبل أن تتعلم، ويمكن أن تنسى ما تعلمته.

الثاني: أنه يعتريه الخطأ وعدم مُطابقة الواقع.

الثالث: أنه يتفاوت قوة ويقينًا وضعفًا وشكًّا.

الرابع: أنه عبارة عن انكشاف للحقائق في النفس، فأنت تعلم بوجود هذا الكتاب الذي تُمسكه، فهذه حقيقة انكشفت في نفسك ومطابقة للواقع.

الخامس: أنه محدود، فأنت لا تستطيع علم كل شيء في كل زمان.

وهكذا تستمر في تجميع وتحليل معنى العلم البشري المُعتاد، فترى أن جميع خصائصه - سوى الرابع - هي أمور ملازمة لصفات المخلوق، فهو علم حادث لم يكن ثم كان، لا يبقى ويتغير...إلخ، ونحن ننزه اللهَ تعالى قطعًا عن الاتصاف بأي صفة حادثة أو مشابِهة للخلق في صفاته، فننفي كل هذه المعاني ونُثبت المعنى الرابع، إذ أنه حقيقة العلم والباقي كالعوارض عليه، وهذه العوارض وإن كانت مُلازمة للعلم البشري إلا أنها ليست هي العلم نفسه.

في المقابل إذا أخذت صفة كالغضب - مثلا - وجدتها عبارة عن انفعال وثوران للدم وحميّة، وهي كُلها أمور نُنزّه الإله عنها لأن كل انفعال أو تأثر أو تغير هو حدوث ونقص، وسيأتي التدليل على استحالة اتصافه سبحانه بذلك، فإذا نفينا هذه المعاني انتفى معنى الصفة وتلاشى، فنعلم أنها ليست بصفة له على ظاهرها بل المُراد إما معنى آخر لا ندري كنهه وحقيقته، وإما المُراد أنها تعبير مجازي عمّا يلازم هذه الصفة في البشر من العقوبة أو الطرد أو سقوط المنزلة، فنقول أن غضب الله على فلان هو توعده بالعقاب أو معاقبته أو طرده من رحمته، وهكذا، وهذا الاتجاه هو المعروف بالتأويل.

وسواء أأثبتنا صفة أم تأولناها، ففي كلٍّ نحن لا نعرف الصفة بأكثر من معرفة آثارها، أما معرفة حقيقتها فهذا مما تحار فيه العقول وتقف عند حدوده عاجزة، وشتان بين عجز العقل عن إدراك الحقائق بعد تسليمه بوجودها، وبين نفيه لوجودها.

* * *

المُحكَم والمُتشابه

قال الله تعالى واصفًا القرآن الكريم: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧]. فبيّن سبحانه أن القرآن الكريم منه آيات مُحكمة، وهي التي لا يتطرق إليها الاحتمال في فهم معناها ولا يُشكل فهمها على من له دراية باللغة العربية، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَىْءٌ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ﴾[آل عمران: ٥]. ووصَفَ هذه الآيات بأنها أمُّ الكتاب، والمقصود إما أنها أكثر القرآن الكريم، أو أنها العُمدة التي يُرجع إليها عند الاختلاف، ويُتحاكم إليها عند الشك.

ويقابل هذه الآيات المُحكمات أخر متشابهات، لا يكاد يهتدي لمعناها أحد، ويزيغ في سوء فهمها البعض ممن وصفهم الله تعالى بأن في قلوبهم انحراف وزيغ، وأنهم بهذا المرض الذي في قلوبهم يحرصون على تتبع مثل هذه الشُّبهات والعمل بها لتكون فتنة للمؤمنين، فيشرحونها بغير

المُراد منها، فيُفسدون على الناس دينهم.

وهؤلاء هم الذين حذّرَ منهم رسول الله ﷺ في قوله: «إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم»(23).

وقد اهتم علماء أصول الفقه بالكلام على أقسام الدلالات، ومستوياتها مما أرجو من الله أن يعينني على أن أوضحها في كتاب مُستقل.

والذي يهمنا هنا ونحن نبحث ما يتعلق بالإله سبحانه وتعالى، هو المتشابه المُتعلّق بذات الإله سبحانه، ومنه بعض الآيات التي فيها ذكر ما يوهم مشابهته سبحانه لخلقه، كذكر اليد والعين والغضب والمجيء ونحوها من المعاني التي تُشعر بأن الإله سبحانه تطرأ عليه صفات كصفات الخلق، وهو ما نقطع باستحالته عقلًا ونقلًا، لما تقرر في مُحكَم كتابه من قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾[الشورى: ١١].

هنا اختلف موقف العلماء في التعامل مع مثل هذه الآيات، وانقسم إلى ثلاثة اتجاهات رئيسة:

الاتجاه الأول: عدم الخوض فيها، وتنزيه الله تعالى عن كل وهم أو مشابهة للخلق، وعدم إنكار اللفظ الذي استخدمه الشرع، ولكن لا يتم التصرف فيه بالاشتقاق والتغيير والقياس، ويُفوّض العلمُ بمعناه إلى الله تعالى(24). وهذا أقرب إلى مذهب الصحابة رضوان الله عليهم، حيث لم يُنقل عنهم خوض في مثل هذه الآيات ولا تتبع للمتشابهات.

الاتجاه الثاني: هو إثبات الألفاظ التي وردت في حق الله تعالى كصفات - لا كأبعاض وجوارح وأجزاء - مع تفويض العلم بحقيقتها لله تعالى، فيقولون: له صفة اسمها اليد، ليست بجارحة ولا عضو، يتأتى بها بعض الأمور كخلق سيدنا آدم، أي أنها صفة معنوية كالقدرة والعلم مثلا، وهذا مذهب الكثير من العلماء المتقدمين، كأبي حنيفة رحمه الله، والباقلاني، والغزالي في كتبه المتأخرة.

الاتجاه الثالث: هو تأويل هذه الآيات بما يليق بالسياق وبالمعنى المجازي، ولا يرونها صفات بل تشبيهات، كما تقول: «يدي في أيديكم»، وتقصد التعاون والتآزر، وهذا اختيار عامة المتأخرين.

والاتجاه الأول والثاني هو الذي يُسمى: مذهب السلف.

وثمة اتجاهات أخرى منحرفة - سيأتي بيان بطلانها - أشهرهم مَنْ أثبت الأبعاض والجوارح لله تعالى، ولكنه قال: لا نعلم كيفيتها، فقالوا: يد لا نعلمها وساق لا نعلمها!

وهؤلاء وإن كان ظاهر كلامهم يُشبه الاتجاه الثاني، إلّا أن بينهما فرق عظيم، حيث يقطع أصحاب الاتجاه الثاني بنفي الجسمية عنه سبحانه وأن هذه الألفاظ صفات لا أبعاض وأجزاء، في حين لا ينفي أرباب الاتجاه الأخير هذا الجسمية عنه سبحانه، وبعضهم يتكايس فيقول: لا ننفي عنه إلا ما نفاه عن نفسه سبحانه، وهو سبحانه لم ينف الجسمية عنه فلا ننفيها عنه!

وبعضهم يُصرح فيقول: جسم لا كالأجسام! فإن سألنا: ما معنى جسم لا كالأجسام؟ قال: لا ندري كنهه وكيفيته.

فهو يرى أن الله تعالى مُتحيّز، له مكان، وله أعضاء، ويتحرك وينزل ويجيء، ولكنه يقول: لا أدري الكيفية، وهذه معانٍ نقطع بأنها منفية عن الله تعالى، وهو ما سنثبته في هذا الفصل بشيء من الاختصار بإذن الله.

أصل الخلاف:

وأصل الخلاف في هذه المسألة يرجع إلى قضية العقل، فأصحاب الاتجاه الأخير ينفون ما يُعرف بالحكم العقلي القطعي، ويجعلونه دائما ظنيا، فلا مجال عندهم في التكلم عن الإله إلا بالنقل، ويتشككون في كل دلالة عقلية.

وهؤلاء يلزم على مذهبهم أنك لا تستطيع إقامة الدليل العقلي على غير المسلم، فادّعوا أننا لا حاجة لنا إلى هذا لأن «الفطرة» تشهد بوجود الله تعالى، وأننا إذا حاورناهم عقليًا، فهذا من باب المُحاجة والإلزام، لا من باب أننا نرى أن العقل يُفيد القطع!

أما الاتجاهات السابقة، فترى العقل - بالمعنى الذي شرحناه في أصول التفكير وهو الذي يرجع إلى الوجوب والجواز والاستحالة العقلية - هو حجة قطعية، وهو أساس التكليف، وبه يُعرف وجود الإله وصدق الأنبياء، فإن شهد العقلُ باستحالة معنى معين، وجاءت الألفاظ النقلية - وهي حمّالة أوجه - بهذا المعنى المستحيل، علِمنا أنها - بعد التأكد من ثبوتها - تُفهم على غير ظاهرها، وهذا ما يُسمى بالتأويل.

وهذه قضية طويلة ومتشعبة ألّف فيها العلماء قديما وحديثا، وكان الأولى ألا نخوض فيها لولا ما رأيناه من شيوع التشبيه والتجسيم في زماننا حتى تصور الناس الإله كشخص غضوب في حركة مستمرة يقترب ويبتعد، وهذا فتح أبوابا من التشكك في الدين لا حصر لها.

والأولى بكل عاقل أن يكُف عن الخوض في ذات الله تعالى ويكتفي بقوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١]، ويُفوّض العلم إلى الله تعالى بحقيقة هذه المعاني، ولكن لما رسخت الشبهات في النفوس وجب نزعها وعلاجها، تنزيها لله تعالى عن أوهام الخلق وسوء الفهم.

* * *

ليس كمثله شيء

الله سبحانه ليس بجسم وليست له أبعاض وأجزاء يُنسب بعضها إلى بعض، فليست له جارحة وعضو كاليد البشرية أو الساق.

وما ورد من إضافة اليد أو العين له سبحانه في القرآن الكريم أو السنة النبوية ليس المراد به الجارحة والعضو قطعا، ولكن ثمة أقوال ثلاثة في فهم المُراد - بعد القطع بتنزيه الله تعالى عن الجوارح والأعضاء - وهي إما التوقف وتفويض العلم لله وعدم الخوض فيما لم يخض فيه الصحابة رضوان الله عليهم.

وإما إثباتها كصفات، لا كأبعاض فتكون هذه مسميات لصفات لا ندري كنهها.

والفرقُ بين الصفة والأبعاض كالفرق بين إرادتك ويدك، فالإرادة صفة فيك تختار وتترك بها الأشياء، أما يدك فلا يُقال أنها صفة لك، بل هي جزء منك، ولو أردنا أن نصفك بها، فهذا على معنى الإضافة، فنقول فلان له يد، كقولنا فلان له

سيارة أو بيت، والمُضاف إليك ليس بوصف لك.

فعلى هذا القول الذي يرى في هذه المسميات أسماء لصفات، يرى أنها صفات نُسبت إلى الله تعالى وأُضيف إليها بعض الآثار، كخلق سيدنا آدم أو تربية وتعهّد سيدنا موسى، وهذا اختيار معظم المتقدمين من العلماء السابقين قبل سنة خمسمائة هجريا تقريبا.

والقول الثالث يرى أن هذه تعبيرات مجازية لا يُراد بها الوصف، كقولك لمن تتعاطف معهم: «قلبي معكم» وتقصد أنك مؤيد لهم ومتعاطف معهم، ولا تقصد خروج قلبك حسًا، وكقول شخص لآخرين: «يدي على أيديكم في هذا الأمر» أو «قدمي على قدمكم»، يقصد أنه لن يفارقهم وسيشاركهم، وقد يكون مقطوع اليدين أو القدمين!

فهذه التعبيرات التي وردت في الشرع تعبيرات مجازية عن نُصرة الله للعباد أو معونته لهم أو رعايته لهم، وهذا القول اختيار معظم العلماء المتأخرين.

ثم مِن أصحاب هذا القول من دقق أكثر فأرجع كل استخدام من هذه الآيات، إلى معنى محدد من الصفات

الإلهية ومنهم من اكتفى بالمعنى العام، وتفصيل ذلك يُخرجنا عن مقصود الكتاب.

فالقدرُ المقصود هنا هو بيان أن توَهُّم اتصاف الله تعالى بالتركيب أو الأعضاء هو وهمٌ خاطئ، ويستحيل عقلا اتصاف القديم سبحانه بقَدْر محدود وهيئة مُقدّرة، إذ أن هذا التقدير يحتمل مثله أو الزيادة عليه أو النقصان، فيحتاج إلى مُرجّح يقتضي الوقوف عند قدر معين وإلا كان ترجيحًا بلا مُرجّح. وذلك كله دليل الإمكان، والإمكان دليل الحدوث، فيكون الإله - في حال تركبه من أبعاض - حادثا.

وهذا معنى القاعدة: أن القديم يستحيل فيه التعدد والتركب.

إذ التركب على هيئة هو دليل الحدوث، وتعدد الأبعاض كذلك، إذ التركب يحتاج لمُرجّح لتجتمع الأبعاض ويختص كل منها بموضعه، ولا يكون الكل إلا بعد وجود الأجزاء، ووجود الأجزاء بقدر معين وفي مكان معين يجعلها من الممكن الذي يحتاج إلى مُرجّح، فيكون الإله حادثا.

ثم نُعارِض هذا الفهم للآيات التي وردت فيها العينُ واليد

بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، فظاهره - لو كانت الآية تعني العضو الذي هو الوجه - أنه دليلٌ على فناء اليد والعين ونحوهما، فإما أن تؤوّل هذه الآية أو تلك التي ورد فيها ذكر اليد والعين، وهذا ترجيح بلا دليل في التأويل.

بل الصواب أن كل هذه الآيات إما مجازات، فتكون اليد كناية عن المعية والتأييد، والوجه كناية عن الذات، وإما أن نقول أنها كلها صفات وليست بأبعاض كما تقدم، ونفوّض العلم فيها إلى الله تعالى.

فإن قيل: ما المانع أن يكون على هيئة معينة من يدين وعين، وتكون هذه الهيئة قديمة، لا تحتاج لمُرجّح؟

فالجواب: إن كل مُركّب حادث، وكل ما له أجزاء فهو مُركب، فإن كانت اليد والعين أبعاضًا لكانت أجزاءً له، فيكون مُركبًا فيكون حادثًا.

والإله لا يكون إلا قديمًا.

أما الدليل على أنّ كل مركّب حادث، فقد مرّ بنا في الكلام

على وحدانية الله تعالى، ولكن من باب التذكير، أن المُركّب لا بدّ أن ينتهي إلى عدد ينتهي عنده التركيب، والقديم لا عدد فيه ولا كثرة.

ولقوله تعالى: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[الإخلاص: ١] والأحد هو الذي لا تعدد فيه ولا كثرة، إذ الأحد مبالغة من الواحد.

ولقوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ولو اشترك سبحانه في معنى الجسمية لكان مماثلا لسائر الأجسام في احتياجه إلى المكان، إذ ليس الجسم إلا مقدارا يشغل مكانًا في الفراغ، وكل تقدير يحتاج إلى مُرجّح.

والكلام على هذه القضية طويل، وهي من المتشابهات التي كثُر الخوض فيها، والأسلم هو تفويض العلم إلى الله تعالى بمراده، مع الجزم بعدم مشابهته سبحانه للمخلوقات في أي صفة، وعلى رأس الصفات المنفية عنه سبحانه الجسمية.

* * *

لا يغيّره شيء

فهو سبحانه مُنزّه عن التغير والانفعال، فلا يعتريه الغضب ولا هدوء البال، ولا يرق فيحنو أو يشتد فيقسو، إذ تلك الأحوال فرع من التأثر والانفعال، وكل انفعال فهو حادث، يعني أنه انعدم شيء ووُجد شيء، والقديم لا يتغير ولا يطرأ عليه عدم ولا تقوم به الحوادث.

إذ لو اتصف القديم بالحادث لكان تناقضًا، لأنه لو اتصف بالحادث لكان قابلًا لنقيضه قبل اتصافه به، والحادث ونقيضه من الممكنات، والموصوف بالممكن ممكن، والقديم واجب وليس بممكن. فكل وصف يؤدي لاتصافه سبحانه بصفات المخلوقين فهو مُستحيل عليه سبحانه.

ثم الإله مُنزه عن أن يؤثّرَ فيه المخلوق، إذ لو انفعل بفعل المخلوق لكان محلًّا لفعل المخلوق مفعولا له، وهذا من قلب الحقائق، إذ هو سبحانه القاهر لكل شيء والمهيمن على كل شيء.

وقد جاء الوهم من قصور اللغة في التعبير، إذ اللغة وُضعت

للتعبير عن المخلوقين، فوَضَعْت لفظة الرحمة للتعبير عن الرقة التي تصيب الإنسان فتجعله يرق لغيره ويحنو عليه ويتعطف.

وهذه الرقة فرع من كون الإنسان ذا مشاعر ويتأثر وينفعل، فإن أطلقت هذه اللفظة في حق الإله فإننا لا نفهمها كما نفهمها في الإنسان، بل نفهم منها القدر الذي لا يستحيل وصف الإله به، وننزّهه عن باقي اللوازم.

ولنضرب مثالا لذلك يقرّب الصورة: فلفظ كلفظ «الصلابة» وُضع للتعبير عن قوة الأجسام المادية وعدم قابليتها للثني أو الكسر، فإن أطلقناه على أمر معنوي - كالرأي أو المُعتقد - فإننا لا نريد حينها عين المعنى الحسي، فلا يفهم أحد عندما أقول: «فلان صلب في موقفه أو في معتقده»، أنه له مُعتقد مادي لا ينثني، بل يُفهم من الكلام التشبيه أو الاشتراك في أمر معنوي هو عدم الضعف، فتكون الصلابة في المُعتقد بمعنى أنه غير قابل للتهاون فيه والتفريط أو الرضوخ أمام المُغريات، كما لا ينثني الحديد في يد الإنسان.

فكذلك الرحمة في الإنسان هي رقة القلب وتأثره التي يلزم منها السعي في مصلحة المرحوم ورفع سبب الآلام عنه، فمن

يرحم المريض يسعى في علاجه أو تخفيف ألمه، فإن استخدمنا هذا اللفظ - الرحمة - في حق الله تعالى فإننا نريد أيضا القدر المشترك في المعنى وهو تخفيف الألم وتحصيل المنفعة للمرحوم، وهو ما يُعبر عنه بإيصال الخير للعبد.

وسواء علينا أقلنا بعد ذلك أن هذا الخير الذي يحصل للعبد يحصلُ بصفة اسمها الرحمة - كما هو مذهب السلف - ليست بانفعال ولا رقة في الطبع ولا ندري أكثر من معرفة اسمها، بعد أن أدركنا أثرها بما أخبرنا به الله تعالى عن أنه يرحم عباده.

أو قلنا أنها ليست بصفة ذات، بل صفة فعل، وصفات الأفعال هي معانٍ يفعلها الله تعالى بخلقه دون أن نثبت له سبحانه صفة خاصة بها، فيقولون: الرحمة هي إثابة العبد ودفع الألم عنه، وقد يلاحظون أن الأفعال كلها تتبع الإرادة فيقولون: الرحمة هي إرادة الله تعالى الخير بالعبد، فيجعلونها ترجع لصفة الإرادة، وهذا مذهب الخلف.

وعلى القولين، فالله يرحم عباده بمعنى أنه يدفع عنهم الآلام والشرور ويوصل إليهم الخير، لا على سبيل الوجوب، بل على سبيل التفضّل، وفي كلٍّ هو سبحانه لا ينفعل ولا

يرقّ ولا يطرأ عليه ما يطرأ على المخلوقات من تغيّر.

ومثل هذا يقال في كل ما ورد في وصفه سبحانه من الغضب والضحك والحركة والنزول، فهذه كلها صفات - إن فُهمت على ظاهرها - لزم منها مشابهته سبحانه لخلقه، واشتراكه معهم في صفة الجسمية، إذ ليست الحركة إلا انتقال من مكان لمكان، ولا مكان إلا للأجسام - كما تقدم - فهذه الكلمات إذا أُطلقت في حق الله تعالى يُراد بها لوازمها المعنوية، فالغضب هو العقاب واستحقاق الطرد من رحمة الله، والضحك هو القبول والرضا عن العبد، وهكذا، ويسعك في كلٍّ أن تفوّض المعنى إلى علم الله تعالى مع وجوب تنزيهه سبحانه عن مشابهة الخلق.

فإن قيل: فأنت تُنكر اتصافه سبحانه بالرحمة والغضب؟

قلت: أنكر اتصافه سبحانه بالانفعال والرقة والتغيّر وكل ما هو من صفات الحوادث، فإن لم يكن للرحمة والغضب إلا هذا المعنى، فنعم ننكر المعنى ونُثبت اللفظ الذي ورد به الشرع ونتأوّله على ما يليق به سبحانه، ولكن ما دمنا وجدنا له معنى يليق به سبحانه، أثبتنا المعنى واللفظ، ونزّهناه عن المعاني التي لا تليق به سبحانه، وهذا هو الحاصل في بعض

الصفات كالرحمة والغضب، وسواء علينا بعد ذلك أقلنا أنها صفة أو أنها فعل.. فالأمر قريب.

أما الحركة والنزول، فهي ليست بصفات قطعا، وظاهرها ليس بمراد قطعًا، بل هي كناية عن قرب الله من عبده وقبوله لعمله وتيسير السير إليه سبحانه، كما يُقال: نزل الملك على رغبة الرعيّة، والمقصود أنه قَبِل رغباتهم وتعطّف عليهم، فالحركة فرع من الجسمية، فإن أردت أن تُثبت نزولا لا حركة فيه ولا مكان، فقد أثبتّ لفظًا لا معنى له، ولا إشكال حينئذ ما دام اعتمادك على مجرد وجود اللفظ في الشرع مع اعتقادك تنزيه الله تعالى عن صفات المخلوقين، ولكن الأقرب في مثل هذه الألفاظ هو التأويل الذي ذكرناه، وتتبُّع كل ما ظاهره مُحتمل لهذه الأوهام يطول فلتُطلب شروحها من كتب شروح السنة كشرح الإمام النووي على صحيح مسلم أو فتح الباري لابن حجر وغيرهما من الشروح، وهنا اكتفينا بذكر الأصل الكلي الذي تُفهم في ضوئه هذه القضايا.

* * *

إن ربك لبالمرصاد

البعض يتوهم الله تعالى يقف له على كل فعل يفعله فيغضب عليه أو يرضى عنه، وربما توهم في العطايا أو البلايا دليل الرضا أو الغضب، وقد حكى الله تعالى ذلك عن الإنسان فقال سبحانه: ﴿فَأَمَّا ٱلۡإِنسَٰنُ إِذَا مَا ٱبۡتَلَىٰهُ رَبُّهُۥ فَأَكۡرَمَهُۥ وَنَعَّمَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّيٓ أَكۡرَمَنِ ۝١٥ وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبۡتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيۡهِ رِزۡقَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّيٓ أَهَٰنَنِ ۝١٦ كَلَّاۖ﴾[الفجر: ١٥ - ١٧].

فالعطاء والمنع ليسا بدليل مكانة عند الله، وهذه الدنيا ليست بمحل لمعرفة منزلة العبد عند الله، والله سبحانه لا يؤاخذ بكل فعل، بل يعفو عن الكثير، قال تعالى: ﴿وَلَوۡ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِظُلۡمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيۡهَا مِن دَآبَّةٖ وَلَٰكِن يُؤَخِّرُهُمۡ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗىۖ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمۡ لَا يَسۡتَـٔۡخِرُونَ سَاعَةٗ وَلَا يَسۡتَقۡدِمُونَ ۝٦١﴾[النحل: ٦١].

فالعطاء والمنع سُنة الله للمؤمن والكافر على السواء: ﴿كُلّٗا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنۡ عَطَآءِ رَبِّكَۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحۡظُورًا﴾[الإسراء: ٢٠]، فتوهم أن الله إذا أعطاك فلكرامتك، لا يقل خطأً عن توهم أنه منعك لهوانك عليه.

بل قد يبتلي المؤمن بالمنع، وقد يستدرج الكافر بالعطاء، وقد يُكرم المؤمن بالعطاء ويعينه عليه، وقد يُضيق على الكافر الدنيا: ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْاْ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرٌۢ بَصِيرٌ﴾[الشورى: ٢٧].

نعم، للمعاصي دخل في نزع البركة وتضييق الأرزاق، ولكن عافية الله أوسع وعفوه أكثر: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ﴾[الشورى: ٣٠]، وليس كل بلاء دليل على الذنب.

أما قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِٱلْمِرْصَادِ﴾[الفجر: ١٤]، فالمقصود أنه سبحانه يُحصي الأعمال ويكتبها حتى يجدها العبد مُرصدة له يوم الحساب.

فالموضع الحقيقي لمعرفة المقامات هو الآخرة حيث الحساب الحق والمقام الصدق، أما الدنيا فدار عمل لا دار جزاء، يُمهل المذنب ليتوب، ويؤخر الطائع ليزداد خيرا، فالمُذنب إن يئِس من رحمة الله فقد كفر به، والطائع إن اغتر بالطاعة فقد جهل به.

فليعمل كلٌّ على شاكلته، ولا يبحث عن منزلته ومكانته في علم الله تعالى.

والعلاقة مع الله تعالى لا توضع في معادلات نهائية صارمة، كأن الذنب = غضب، وعدم التيسير= عدم رضا الله عنك، وهكذا نميل لوضع كل أمر في معادلة رياضية مع الله تعالى!

نعم، العاقل من تنبه لتقلبات الحياة، فيخشى أن يكون البلاء عقوبة عُجِّلت فيبادر بالتوبة، ويخشى أن يكون الرخاء فتنة فيسعى في الشكر، فتقلبات الحياة علامات للمؤمن ليقوم بعبادة الوقت من صبر أو شكر أو توبة أو حمد، ولكن شتان بين من ينظر لتقلبات الحياة كعلامات يهتدي بها في عمله، وبين من ينظر إليها كمقامات يعرف بها منزلته عند ربه.

* * *

كان الله ولا شيء غيره

كان الله ولا شيء غيره، وهو الآن على ما عليه كان، فلم يحوِه مكان ولم يطرأ عليه زمان، فالزمان والمكان من خلقه.

والمكانية مستحيلة عليه سبحانه، إذ ليس المكان إلا ما تشغله الأجسام من الفراغ، والله سبحانه ليس بجسم فلا يُتصور له المكان.

فالعرش والكرسي والسماء من خلقه، وهو - سبحانه - ليس بمخلوق ليحويه مخلوق! وكيف يحويه شيء وهو القاهر لكل شيء؟!

ولا يُقال: هو في كل مكان، إذ المكان ليس من وصفه سبحانه، فهو لا يقبله اتصافا به ولا بمقابله، كما أن الحائط لا يقبل الاتصاف بالعلم ولا بالجهل، فالجهل يصح ممن يصح منه العلم، والحائط ليس بمحلٍّ للعلم لعدم الحياة فيه، فلا يوصف به ولا بنقيضه، فكذلك الله تعالى لا يتصف بالمكان ولا بعدمه، بل يُقال: ليس المكان من شأنه!

فإن قيل: هذا نفيٌ للشيء ونقيضه وهو مستحيل!

قلنا: هو مستحيل إن كان الشيء قابلا للاتصاف بأحدهما، فإن كان غير قابل لهما فلا استحالة، كما في مثال الحائط المذكور، إلا من باب ما يُسمى بالنفي المحض، وهو نفي المكان عنه سبحانه بمعنى عدم القابلية للنقيض أصلًا، كما يُقال: الله تعالى ليس بظالم، بمعنى أنه لا يُتصور منه الظلم أصلا، لا بمعنى أنه يُتصور منه إلّا أنه لا يفعله، إذ الظلم هو تجاوز الحدّ أو التعدي على حق الغير، والله تعالى مالك المُلك كله، ولا حق لسواه عليه وهو مالك كل شيء، فلا يُتصور منه الظُلم لعدم وجود المحلّ المُصحح له.

فكذلك لا يُوصف سبحانه بالمكان لعدم وجود المحلّ المصحح له وهو الاتصاف بالجسمية.

فإن قيل: فلا يُتصور موجود لا مكان له!

قلنا: إن قصدت بعدم التصور عدم قدرة العقل على التصور فنحن نُسلّم بذلك، وليس كل ما عجز العقل عن تصوره منفي، إذ العقل لا يتصور موجودًا لا بداية له ولا نهاية مستغنٍ بذاته، إذ التصور فرع من المعارف المُسبقة، ومعارفنا المُسبقة

محدودة بمشاهدتنا وهي محصورة في الحوادث. وليس كل ما عجز العقل عن تصوره بمستحيل في ذاته، بل فقط هو مستحيل عادةً لا عقلًا.

وإن قصدتَ بعدم التصور النفي، فلا دليل على النفي، إذ الوجود لا يتوقف على المكان عقلًا.

فإن قيل: فأنت أثبتَّ حدوث العالم بأنه لا يخلو عن مكان، فكيف تُثبت الآن موجودا بلا مكان؟

قلنا: بل هذا يؤيد كلامنا، إذ أنه سبحانه قديم ليس بحادث مسبوق بعدم، فلو كان له مكان لكان حادثًا مثل سائر الأجسام، فكل ما شمله المكان فهو حادث، وهذا ما أثبتناه.

فإن قيل: فقد ذكر القرآن مكانه سبحانه، فقال تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [المُلك: ١٦]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ [الأعراف: ٤٥]، وقالت الجارية لما سألها النبي ﷺ: «أين الله؟» قالت: «في السماء»، فقال النبي ﷺ عنها أنها مؤمنة(25).

قلنا: ليس ما ذكرت بدليل على المكان ظاهرا، ولو دلّ عليه لوجب تأويله لقيام الدليل على استحالة ظاهره.

ونحن أولًا نعارضه بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤]، وبقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، فلِمَ لم تقل بأنه موجود في كل مكان أو في السماء والأرض معًا؟ وهذا غاية التناقض، فليس تأويل هذه الآيات بأولى من تأويل ما ذكرت من الآيات. ثم انظر إلى تمام الآيات في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾ لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴿٥﴾﴾ [الحديد: ٤ - ٥]، فذكر أن السماوات والأرض مخلوقات له سبحانه، فهو خالق العرش والملائكة والسماء والأرض، فأين كان قبل الخلق سبحانه؟ ومن لا يتصف بالمكانية قبلًا لا يصح اتصافه بها بعدًا، ثم ذكر سبحانه ملكه لجميع الوجود بما في ذلك العرش والسماوات.

نعم، يصح أن يُقال أنه في السماء بمعنى صفة العلو لا التحيّز والمكانية، علوّ مكانة لا مكان.

وذكر الاستواء على العرش لا يعني الجلوس، حاشاه سبحانه من مشابهة المخلوقين ومن الجسمية، بل هي تشبيه لبسط السلطان، كما كان يُقال قديما: حدثٌ هزّ عرش مصر، ولا اهتزاز حقيقي، وربما كان لا يوجد عرش، بل المقصود أنه حدث عظيم تأثرت به المملكة، فتكني عن المُلك برمزه وشعاره وهو العرش.

ولو اخترت تفويض علم معنى الاستواء إلى الله تعالى وعدم الخوض في مثل هذه المتشابهات لكان حسنًا، مع ضرورة تنزيه الله تعالى عن الجسمية والحلول في المكان وإلا كان مشابهًا سبحانه لخلقه، وقد قال سبحانه: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾[الشورى: ١١].

أما حديث الجارية، فهل تؤخذ العقائد من ظواهر الروايات التي يتطرق إليها الاحتمالات؟! كيف وباب الرواية بالمعنى مفتوح، وقد روي هذا الحديث بروايات متعددة ليس في بعضها ذكر الأين ولا السماء؟ ولو ثبتت لكان في المجاز احتمالًا راجحًا!

فالقاعدة أن باب الرواية بالمعنى مفتوح في السنة، والكثير من الصحابة كان يسمع اللفظ من النبي ﷺ فيرويه بمعناه،

فيُبدل لفظًا مكان لفظ يرى أنه يؤدي نفس المعنى.

وأنت قد تسأل عن وجود الشيء بأين، كقوله تعالى: ﴿وَيَوۡمَ نَحۡشُرُهُمۡ جَمِيعٗا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشۡرَكُوٓاْ أَيۡنَ شُرَكَآؤُكُمُ ٱلَّذِينَ كُنتُمۡ تَزۡعُمُونَ﴾[الأنعام: ٢٢]. وهو ليس بسؤال عن مكانهم بل عن وجودهم! كأنه سبحانه وتعالى يقول لهم: هل ظهر أن الأصنام التي أشركتموهم في عبادتي آلهة حقًا؟ فيحتمل أن يكون سؤال الجارية «أين الله» بمعنى أتؤمنين بالله؟

وقد روى الإمام مالك الحديثَ - بعد ذكر الرواية المشهورة - عن عتبة بن مسعود أنّ رجلا من الأنصار - وهو معاوية بن الحكم - جاء إلى رسول الله ﷺ بجارية له سوداء، فقال: «يارسول الله، إن عليّ عتق رقبة مؤمنة. فإن كُنتَ تراها مؤمنة أُعتقُها؟» فقال لها رسول الله ﷺ: «أتشهدين أن لا إله إلا الله؟» فقالت: نعم. قال: «أتشهدين أن محمدا رسول الله؟» قالت: نعم. قال: «أتوقنين بالبعث بعد الموت؟» قالت: نعم. فقال رسول الله ﷺ: «أعتِقْها»(26).

فليس بحمل الحديث على رواية «أين الله» بأولى من حمل هذه الرواية على رواية «أتشهدين أن لا إله إلا الله؟»، بل هذا الأخير هو المتعين لاستحالة ظاهر الأول، ولكونه من رواية

الثقات الفقهاء، ومن كمالك في إمامته في الحديث؟!

فالحديث سؤال للجارية عن ربها أهو وثن أرضي أم إله ليس بأرضي، فنفت عبادة الأوثان وأشارت إلى الواحد الأحد فثبت لها حكم الإيمان.

فإن قيل: فإشارة الداعين إلى السماء دليل!

قلنا: هي كتوجه الساجدين للكعبة، والله ليس بداخلها، فالقِبلة جهة للتوجه للمخلوقين.

فالإنسان لا بدّ له من جهة يتوجه إليها، أما الخالق سبحانه فلا جهة ولا مكان.

فالجهات إنما هي فرع من هيئة الإنسان، حتى جعل ما في جهة وجهه «أمام» وعكسه «وراء»، وما فوق رأسه «فوق» وما سفل عن قدمه «تحت»، حتى لو خلق الإنسان على غير هذه الهيئة بأن كان كالكُرة لتساوت الجهات في حقه. فالجهة فرع من وجود شيء متحيّز تُنسب إليه. وكان الله ولا شيء معه فلا نسبة ولا جهة ولا سماء ولا أرض.

* * *

إن كلامنا هذا لا يتعارض مع تصديقنا بالآيات، فلو سألتني: «هل الرحمن على العرش استوى»؟ وهل «يتنزل الله إلى السماء الدنيا في الثلث الأخير من الليل»، إلى آخره، سأقول نعم قطعا! الرحمن على العرش استوى، ويتنزل إلى السماء الدنيا، فليس الخلاف في ثبوت ذلك، ولكن الخلاف في معنى ذلك، فلو قصدت به أنه استوى على العرش بمعنى جلس عليه، فهذا مستحيل قطعا لأنه ليس بجسم، فنحن ننفي المعنى الخاطئ ولا ننفي النصّ، وغاية ما نقوله أنه يسعك أن تفوض علم المعنى إلى الله ولا تخوض فيه، فإن أبيت إلا الخوض في المعنى فلا يسعك إلا أن تقول بمعنى يليق بالله ولا ينسب إلهه النقص بوصفه بصفات الحوادث.



٦. عبدٌ وربّ

تمهيد

كان ما مضى تعريفًا وتأسيسًا، فهمًا واستدلالًا، تكلمنا فيه عن الصفات والأفعال، فماذا بعد؟

إن العلوم لا تُقصد لذاتها فقط، ومعرفة الله تعالى وإن كانت شريفة في نفسها، إلا أنها بدورها ما لم تُثمر تحققا بحال وإقرارًا بحقائق وإذعانا من النفس وخضوعا بالبدن - ولو على سبيل المحاولة - فإنها لا تنفع شيئا، فكم من مؤمن بوجود الله إلا أنه أبى أن ينصاع له ويخضع له؟

وهل كان إبليس يجهل وجود الله تعالى أو يتشكك في معرفته؟ بل كان مقرّا بذلك تمام الإقرار ولكنه أبى الانقياد لهذه الحقيقة والخضوع لهذه المعرفة.

والحقيقة أن مقتضى المعرفة بالله تعالى هي العبودية، والعبودية هي خضوع تحت الشريعة وإقرار بالحقيقة.

فلو رحتُ أشرح معنى العبودية، لكان في شرحي شرحًا للدين ككل، وهذا بعيد عن المقصود.

لذا ففي هذا القسم سأكتفي بالإشارة إلى رؤوس المواضيع وعناوين القضايا التي تتصل بالعبودية أشد اتصال.

أتكلم أكثر عن أشد ما يشغل بال الإنسان في علاقته بربه ويعيد ترتيب المفاهيم ويجيب عن بعض التساؤلات.

فمقصود الرحلة هذه هو أن نتحقق بالعبودية بعد أن آمنّا بألوهيته سبحانه، لذا فكان ختام الأقسام ينتهي عندك، حيث يبتدئ السير إليه، سيرُ العبد إلى الرب.

* * *

هل نحن أبناء الله وأحباؤه؟

ما من أهل دين إلا وتجدهم يؤمنون أن ثمَّة خاصية لهم عند الله لا يساويهم فيها غيرهم من أهل الأديان الأخرى، وهذا حق لا إشكال فيه، إذ لولا خاصية تميز ديني على غيره لتساوت الأديان، فلا معنى حينئذ لاختيار واحد على آخر، في حين أني مؤمن بالإسلام دينًا، ولا مشكل في تخصيص الله بعض الخلق بمزيّة على غيرهم لأنهم اتبعوا دينا يرضاه.

لكن بداية أقرر أن أصل الإيمان بالله لا يتوقف على وعود ومزايا، أصل الإيمان يتوقف على التصديق بوجود إله لهذا الكون، وسواء علينا أأدخلنا الجنة أم أدخلنا النار، فوجوده لا يتوقف على عقد نعقده معه، ومزايا نحصل عليها، بل هو موجود دلت العقول والأكوان على وجوده، لا يضره إيمان مؤمن ولا كفر كافر.

نعم، من لطفه سبحانه أن وعد وتوعّد، لأن النفوس التي تنصاع للحق لذاته - أي لأنه حق فحسب - قليلة، بل الغالب على الإنسان الميل للعاجلة وللشهوات لقوة تأثيرها على نفسه، فلولا وجود ثواب وعقاب يستعين العقل بهما في

الخوف والرجاء، فيسلط خوفه على شهوته إن قويت فيطفئ نارها، ويسلّط رجاءه على همّته إن تكاسلت، لولا ذلك لتمادى الإنسان في غفلاته وملذاته من غير رقيب ولا ضابط، فكان من لطف الله بنا أن قرن الأمر والنهي والإيمان به بثواب عند الطاعة وعقاب عند المخالفة.

حكى لي صديق التقى بطائفة مسيحية في الولايات المتحدة أنهم كانوا يقنعونه أن الله عند المسلمين يُعبد خوفا، أما عندهم فالإله رحيم لا يُعذب الخلق ولا يتوعدهم، قلت: فما دام لا يعذبنا فما الذي يجعلنا ننتقل إلى دينهم ونمتثل له؟ فلنبقَ على ما نحن عليه - ولو كان إلحادا - وهو لن يعذبنا، فلا نخسر ملذات دنيانا وقد ضَمنّا آخرتنا!

قال على لسانهم: ولكن رحمته خاصة بمن اتبع المسيح.

قلت: فماذا سيفعل في غيرهم؟ أيعذبهم؟ إذا فليس هو برحيم مطلق! لأنه يقع منه التعذيب، وحصره الرحمة في أهل ملة معينة هو عين ما يدعيه كل أصحاب الأديان، فأي فارق - من هذه الحيثية - بين الإله عندنا وعندكم؟

قال: لا، لن يعذب من لم يؤمن به لأنه رحيم.

قلت: فلا يضرني إذًا أن أظل على ما أنا عليه أيًا كان.

مرة أخرى ليس أساس إيماني به هو كونه رحيمًا أو ودودا من عدمه، بل أساس إيماني به هو دلالة العقل على وجوده، وأساس اختياري للإسلام دلالة العقل على أن الإله واحد وأن سيدنا محمد ﷺ نبي حقا.. هذا ترتيب المعارف عندي، وليس الأمر بعملية اختيار الإله المناسب، فأنظر في الأديان فأكثر إله يعجبني وأرتاح لتصوره يكون إلهي!

فأصل الإيمان بالإله هو الحقيقة العقلية الدالة على وجوده، وقد دلّ العقل والنقل على أنّ الله سبحانه أغنى الأغنياء، خلق الخلق وهو غير محتاج إليهم، لن يزيدوا في ملكه شيئا إن آمنوا، ولن ينقصوا من ملكه شيئا إن كفروا.

والله تعالى لا يشبه الخلق، لم يتخذ زوجة ولا ولدا، ولا يحتاج لأنيس أو صاحب وشريك، هو في غاية الاستغناء، والخلقُ في غاية الافتقار له.

هذا التقرير المبدئي لهذه الحقائق ضروري، لنعلم أن أي وعدٍ أو فضل يمنحه الله تعالى لأي أمة من الأمم لا يعني أننا صرنا آمنين من غضبه وضامنين لجنته، بل الفضائل الإلهية

مِنَح على وفق الأسباب من عمل صالح وامتثال أمر ونهي، وليست ذاتية تولد مع الإنسان لنسبه أو نسبته: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ۗ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾[النساء: ١٢٣].

نعم قد يخصّ الله تعالى أمة بفضل على أمة، أو إنسانًا على إنسان، فيُضاعف في الثواب على العمل اليسير ويقبل القليل.

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَءَامِنُوا۟ بِرَسُولِهِۦ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِۦ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِۦ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٨﴾ لِّئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَىْءٍ مِّن فَضْلِ ٱللَّهِ ۙ وَأَنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٢٩﴾﴾[الحديد ٢٨ - ٢٩]

فجعل الإيمان بسيدنا محمد ﷺ سببًا لمضاعفة الثواب والرحمة تفضلًا على أمته، لئلا يظنّ أهل الكتاب أنهم حازوا الفضل بسبقهم لنا في الوجود وأن أمتنا لا تقدر على مثله من المنزلة والقرب من الله، بل هي فضائل يهبها الله لمن يشاء ويتفضل بها على من يشاء.

وقال ﷺ: «إنما مثلكم واليهود والنصارى، كرجل استعمل

عُمّالا، فقال: من يعمل لي إلى نصف النهار على قيراط قيراط(27)؟ فعملت اليهود على قيراط قيراط، ثم عملت النصارى على قيراط قيراط، ثم أنتم الذين تعملون من صلاة العصر إلى مغرب الشمس على قيراطين قيراطين، فغضبت اليهودُ والنصارى، وقالوا: نحن أكثر عملا وأقل عطاء، قال: هل ظلمتكم من حقكم شيئا؟ قالوا: لا، فقال: فذلك فضلي أوتيه من أشاء»(28) فالله سبحانه هو الواهب وهو المتفضل ابتداءً على قبول العمل، فيعطي من يشاء ما يشاء من الثواب، فإن ضاعف لإنسان أو أمة، فذلك فضله يؤتيه من يشاء.

* * *

الفردوس الأرضي

هل وعد الإسلام المسلمين بالنصر والقوة لمجرد دخولهم في هذا الدين؟

أو بعبارة أخرى: هل جاء الإسلام يبشر المسلمين - إن اتبعوه وآمنوا به - برفاهة الإنسان وراحته؟

قد تستمع لآيات يلقيها إليك الدعاة يمنونك بالنصر القريب والتمكين، كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾[الأنبياء: ١٠٥].

وقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾[النور: ٥٥].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾[غافر:٥١]

والآية الأولى ليست نصًّا في الدنيا، فقد ذهب بعض المفسرين إلى أن الأرض الموعودة هي الجنة، وعلى فرض أنها الدنيا فيبقى الأمر مطلقًا غير محدد بجيل معيّن أو زمان محدد واضح.

إنه أشبه بأمل دائم متجدد للمسلمين، كأن القرآن الكريم يشدّ من أزرهم ويقول لهم: اعملوا، فمهما طال زمان الهزيمة فسيأتي يوم تكون لكم فيه الغلبة.

ومثل ذلك يقال في الآية الثانية: أهو وعد للصحابة بحصول النصر والظفر على الفرس والروم؟ فيكون وعدا تم وانقضى، أم هو كما قلنا في الآية السابقة، وعدٌ مطلق عن الوقت وخصوص جيل معين؟ وعدٌ أقرب للأمل المستمر للمؤمنين؟

أما آيات النصر، فمعاني النصر متفاوتة بتفاوت ميادين المقاومة، فقد يكون النصر تارة بالحُجة والبرهان، وتارة بالقوة والغلبة، وتارة بحصول المقصود من انتشار الدعوة ودخول الدين كل قرية ومدينة.

ألا ترى أنه وعد بالنصر «يوم يقوم الأشهاد» وذلك يوم القيامة، ولا معارك وسيوف يومها، بل هو إظهار للدين الصحيح وتزكية لموقف المؤمنين، فسماه نصرًا.

أفلا يكون حجاج الله ودفاعه عن المؤمنين بنزول القرآن يردّ مزاعم المشركين وتشنيعاتهم المستمرة على نبيه ﷺ هو أعظم نصر يتمناه إنسان؟

أما ترى السيدة عائشة - وقد خاض في عِرضها أهلُ النفاق - نزلت براءتها والثناء عليها من الله تعالى فكان هذا غاية النصر لها والمعونة؟

إن تصور النصر بشكل مادي معين هو من قصور الفهم وتضييق ما وسّع الله تعالى.

وقد كانت هذه الآية تعقيبا على نُصرة الله لسيدنا موسى على فرعون بما وقاه من سيئات ما مكروا، فكان في إظهار حجته وحفظه من أذى فرعون نصرٌ من الله ولو لم يكن بقتال وجيوش.

وهذا المعنى هو المطّرد في أمثال هذه الوعود، كقوله

تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الروم: ٤]، وغيرها من الآيات، فهو تفضل بنوع نصر غير محدد ولا معين.

ولا ننكر أن الله تعالى يُعين المؤمنين إن أحسنوا التوكل عليه واستعانوا به، ولكن شتان بين نصر مُعيّن الشكل والصورة كوعد نهائي وبين معونة لا تدري كُنهها على وجه التحديد، تارة تكون بالتثبيت القلبي وقذف الرعب في قلوب العدو، وتارة تكون بظهور الحجة والبرهان، وتارة تكون بالتوفيق في الحروب والقتال.

فوعود الله الدنيوية ذات طابع غيبي، لم يُفصّل فيها سبحانه تفصيله في الوعود الأخروية من الجنة التي كثُر ذكر القرآن الكريم لأوصافها وتفاصيلها، بل أساس العلاقة مع الله تعالى في هذه الدنيا هو الإيمان بالغيب، نؤمن به سبحانه لأنه موجود دلّت العقول على وجوده وأخبرنا الأنبياء عنه. أما معرفة رضاه من غضبه، والطائع من العاصي والولي من العدو، فلم يُظهرها لنا سبحانه إلا بقدر ما أظهرها بعلامات الشرع كالتلفظ بالشهادتين أو التزام الطاعة ظاهرا، والله وحده هو الذي يتولى السرائر، ورُب طائع عابد لا يساوي عند الله جناح بعوضة لنفاقه، ورُب أشعث أغبر لا يؤبه له هو عند الله بمكان!

فكانت الدنيا مساحة للعمل لله لا للعلم بحكم الله فينا، بل قد جاء القرآن الكريم بأن هذه الدنيا مبذولة للمؤمن والكافر على السواء على وفق مشيئته سبحانه ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ﴾[الإسراء: ١٨] فلم يجعلها حِكرا على المؤمن ولا على الكافر ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾[الإسراء: ٢٠]؛ بل الدنيا تارة عند هذا وتارة عند ذاك.

فتوَهُّم أن الدنيا هي ساحة للنصر الإلهي للمؤمنين هي أوهام حالمة، تداعب أذهان الكادحين ليحلموا بفردوس أرضي كقصور الأندلس ورفاهة الأمريكان.

بل الذي جاء به الإسلام هو التنبيه على شقاء الإنسان في الدنيا وأن الإنسان كادحٌ إلى ربه كدحا، وأن المؤمن مبتلى ليُمحّص، وأنه كُلِّف بما يكره.

ليس هناك ارتباط إذًا بين الإسلام والقوة المادية إلا بقدر وجوب استخدامها كأداة لحماية الدين وتوطئة الأرض له ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟

بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ ﴾[الحج: ٤١].

فالسيطرة على الأرض هي وسيلة للمسلمين للعبادة ونشر الحق، لا غاية نعيش من أجلها ونطلبها لذاتها، لهذا كانت تحذيرات الإسلام في غاية الكثرة من الاغترار بالدنيا وزينتها، مما لو ذكرناه لخرجنا عن المقصود.

والدنيا تسير على قوانين عاديّة وضعها الله تعالى لها، فإذا أراد المسلمون القوة فعليهم أن يأخذوا بأسبابها المعتادة ولا يعتمدوا على المعجزات وخوارق العادات. ولا ننكر أن النصر من عند الله تعالى وأن الله تعالى يبارك في أعمالنا إن صدقنا وأخلصنا وقد يعين عباده بتهيئة أسباب وأمور لا نعلمها، ولكن تبقى هذه المعونة غيبية متوقفة على إرداته سبحانه في وقتها وقدرها وشكلها، فهو سبحانه قد يفعل ولا يفعل، ويفعل على وفق ما يريد لا على ما نريد، فكيف لمثل هذا الفعل الإلهي - الذي لم يحدده لنا - أن نبني تخطيطنا عليه ونترك الأسباب التي وضعها لنا في هذا الوجود؟

أما ترى النبي ﷺ يخطط لحروبه ويستعد لها بلبس الدروع وحفر الخنادق وبثّ العيون وغيرها من أسباب القتال، فإذا فرغ من أخذه بالأسباب رفع يديه داعيا متضرعا إلى الله؟

لو تخيلنا جائعا مسكينا رث الثياب يدعو الله تعالى أن يطعمه وهو في بيته فإنه في الحقيقة يطلب من الله تعالى أن يخرق له العادة ويطعمه بالهيئة التي قررها هو للإله، وهذا من التعدي في الدعاء.

قد يرسل الله له إنسانا يبحث عمن يعطيه صدقته ولكنه سيبحث عنه في الشوارع وأماكن عمل البسطاء.

نحن نؤمن أن الذي حرك قلب هذا المتصدق هو الله تعالى، ولكن لِمَ يحرك الله قلبه ليذهب لهذا الفقير المجهول في بيته؟

الإجابة ببساطة لأن الله تعالى أقام الدنيا على وفق قوانين العادة، لو خرج هذا المسكين يبحث عن رزقه لالتقى بهذا المتصدق الذي يبحث عن فقير، العادة جرت بهذا، أما أن يُساق المتصدق لشخص مجهول لا يعرف أنه فقير ويطرق بابه فيعطيه الصدقة، فهذا خرق للعادة ويُحكى على سبيل التعجب من قدرة الله، لا على سبيل أن يصير هذا الحال هو القانون الثابت في هذه الحياة.

فإذا تساءل هذا الفقير: يا رب دعوت فلِمَ لم تطعمني؟ لكان الجواب: لو خرجتَ وسعيتَ لوجدتَ الرجل الذي أرسلته لك!

قد تقول: إذًا فالمعيار هو السعي والحركة لا الدعاء، ففيمَ الدعاء إذًا؟ فالجواب: ما أكثر ما تخيب المساعي وتضيع الحركات فلا تأتي بنتائجها، فإذا أيقنت أن الله هو مدبر هذا الوجود حقيقة، علمت أن الدعاء من جملة الأسباب التي وضعها في هذا الوجود لتأتي الأسباب بنتائجها المرجوة ويحصل المطلوب.

إذًا فهذا الوجود قائم على نوعين من الأسباب: ظاهر وخفي.

فالظاهر هو ما ندركه من قوانين العادة، كالنصر للأقوى والأكثر استعدادا، والنجاح لمن ذاكر واجتهد.

والخفي ما لا ندركه من تهيئة الأسباب الخفية وتحريك القلوب بالخوف أو السكينة، أو بالرغبة أوالتثبيط.

أسباب الأولى معروفة يعرفها المؤمن والكافر وكلاهما مطالب بالأخذ بها، وأسباب الثانية يُخبر بها الأنبياء فيؤمن

بها المؤمنون، كالدعاء وبركة الطاعات وفضل الصدق والإخلاص.

والاعتماد في هذه الدنيا يكون باستيفاء المقدور من الأسباب العادية الظاهرة، وبذل غاية الوسع من الأسباب الغيبية الباطنة، ثم تكون النتائج على وفق ما أراد الله وأجرى سننه وأقداره، فقد ينصر الكافر على المؤمن، والعكس صحيح.

فتعيين النتائج، وقطع الوعود على الله تعالى هو مزايدة على الإله الذي يفعل ما يريد ولا رادّ لقضائه. ومن حكمته سبحانه أن تطّرد الدنيا على قوانينها في الأغلب الأعم، فلا يخرقها لمؤمن إلا بألطاف خفية وتدبيرات لا يبصرها إلا أصحاب البصائر.

نعم، لا بأس من أن تتعلق قلوبنا بالرجاء في خير الدنيا والآخرة، ولكن شتان بين الرجاء وبين الشعور بالاستحقاق.

بل نذهب لأبعد من هذا وندّعي أن الله تعالى يبارك في قليل عملنا إن استفرغنا الوسع وبذلنا الغاية، فهنا يجبر القصور ويبارك في اليسير، وما أكثر ما جرت في تاريخ

المسلمين حروب وانتصارات بتفوق عددي للعدو، ولكنك ستجد دائمًا أن المسلمين قد استفرغوا وسعهم أولًا، وبذلوا وسعوا بكل ما يقدرون ثانيًا، فتداركتهم رحمته ومعونته ثالثًا، فلا الخيل ولا العتاد ولا العدد بمؤثر بذاته في النصر، بل التوفيق والخذلان والنصر والهزيمة من الله، فمن أخذ بأسباب الله جرت عادته بمعونته وتوفيقه له.



محبة وعبودية

المشاعر لا تُغيِّر من الحقائق شيئًا، ولكن إن أحببنا الحقيقة اتسقت النفس مع الوجود!

والله سبحانه هو الحق المُطلق، فهو إله هذا الكون وسيده ومالكه، يتصرف فيه كيف يشاء، ولا يُسأل عما يفعل والخلقُ كلهم يُسألون.

لا يجب عليه شيء، بل يُعطي تفضُّلا، ويمنع عدلًا وحقًّا هو له.

هذه حقائق ثابتة، شاء من شاء وأبى من أبى، لن تخرج عن ملكه، ولن يخضع أبدًا لمرادك، وهذا وحده يكفي العاقل ليُقر بعبوديته لله.

فمعنى العبودية الحق هو ألا يكون في قلبك إله معبود مطاع سواه، وألا تكون جوارحك وأعضاؤك متحركة إلا بما يرضاه.

فإن عفا عن بعض الزلات ولم يؤاخذ ببعض الغفلات، فهذا من لطفه بنا، إذ لو كلفنا استقامة النفس دوما وحضور القلب أبدًا، لكنّا من الخاسرين، فمن منّا لا يعصي بجوارحه حينًا بعد حين، ومن منّا لا يغفل قلبه عن الله إلا الحين بعد الحين؟

إلّا أن العبودية هذه لا تتعارض مع المحبة، فالعبودية حقيقة، فماذا بعد الحقيقة؟ إنها المعاملة والتعلّق، وكل تعلّق نقَضَ الحقيقةَ فهو وهمٌ. فالحب لا يُخرجك عن العبودية، بل يهوّنها عليك ويجعلك متسقا معها سعيدا بها.

أما المحبة التي يصحبها خروج عن مقتضى الأمر والنهي - لا ضعفا أو اتكالًا على الرحمة - بل رفضًا وتهاونًا بالأمر والنهي، فهي محبة لغير الحقيقة، محبة لوهم وخيال، فالمحبوب هو الإله، وهو الآمر والناهي، وسيظلّ كذلك بعد محبته، فإن أنكرت كونه كذلك فقد أحببت سواه!

أما من فرّط في الحقوق لضعفه، أو لاتكاله على الرحمة فهو أرجى كثيرا من الأول، فقط يحتاج لمعالجة ضعفه قدر إمكانه، ويحتاج لحسن طلب رحمته، فإن من طلبها بمعصيته فقد تعرض لغضبه ﴿قَالَ عَذَابِىٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنْ أَشَآءُ ۖ وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ ۚ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلَّذِينَ هُم

﴿بِـَٔايَٰتِنَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٦]. فالرحمة تُطلب بالإحسان والعمل الصالح لا بالمعصية ﴿إِنَّ رَحۡمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٞ مِّنَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾[الأعراف: ٥٦].

فدع عنك محبة المتهاونين الذين حملتهم محبتهم على إنكار عبوديتهم له، ودع عنك محبة البطّالين الذي حملتهم محبتهم على ترك العبودية له، وأَحِبّه حُبا لا ينقض حقيقتك ولا يتجاوز حقيقته سبحانه.

* * *

كيف نحبه؟

فإن قلتَ: فكيف السبيل لمحبته؟ وكيف نتحقق بها وقد أطلتَ الكلام في ألوهيته وملكه، حتى جعلته عزيزا لا يُنال، متعاليا عنّا بعد أن كنّا نظنه قريبا رحيمًا!

فأقول: ما كانت عزته مانعة من محبته، بل ذلك أدعى لمزيد المحبة، وما كانت سطوته مانعة من رحمته، بل بها تزداد الرحمة وضوحًا وظهورًا!

فشتان بين من يُحبك لأنه يحب كل الناس ويرحمك لأنه يرحم كل الناس، فلا فرق بينك وبينهم، وهو لا يملك إلا أن يكون مُحبا رحيما، وبين من يرحمك وهو غني عن رحمتك، ويخصك بالمودة والمحبة وهو يتودد إلى من يشاء ويحجب عنه من يشاء.

وقد تشوّف قومٌ لمقام المحبة، وادّعوا المنزلة عنده، فردهم خائبين لحقيقة العبودية وأوقفهم عند مقام الخضوع والترقب ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحۡنُ أَبۡنَٰٓؤُاْ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥۚ قُلۡ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُمۖ بَلۡ أَنتُم بَشَرٞ مِّمَّنۡ خَلَقَۚ يَغۡفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُۚ وَلِلَّهِ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَاۖ وَإِلَيۡهِ ٱلۡمَصِيرُ﴾[المائدة: ١٨].

ودعا قومًا آخرين لمحبته، وفتح لهم باب رحمته ﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾[آل عمران: ٣١].

فالمحبة من الغني العزيز أحلى وأشرف، والمحبة عن اختيار أسمى وأرقى، هذا عمّن نال محبته، وهو مقام لا نقف عليه يقينا في الدنيا، ولكنه جعل له علامات ودلالات، فقال ﷺ: «إن الله إذا أحب عبدا دعا جبريل فقال: إني أحب فلانا

فأحبه، قال: فيحبه جبريل ثم يُنادي في السماء فيقول: إن الله يحبُ فلانا فأحبوه فيحبه أهل السماء، قال: ثم يوضع له القبول في الأرض..»(29).

فتسخير القلوب للإنسان وأن يرزقه الله محبة أهل الأرض من الصالحين علامة محبة الله للعبد.

وقال ﷺ: «إِنَّ اللَّه تَعَالَى إِذَا أَحبَّ قَوماً ابتلاهُمْ، فَمنْ رضِيَ فلَهُ الرضَا، ومَنْ سَخِطَ فَلَهُ السُّخْطُ»(30)، فالابتلاء من علامات محبة الله للعبد، حتى يُقاد بالسلاسل إليه ولا ينشغل بالدنيا الفانية عنه.

ولو رحت أُعدد أحاديث علامات المحبة لطال الكلام وخرج عن المقصود.

أما عن محبة العبد لله فلا تُنال إلا بعلم يُورِثُ أثرا في القلب تنبت منه المحبة شيئًا فشيئًا، وهو أن تعلم أنه الذي تولّاك منذ أن كنت جنينا إلى الآن، وأمدك بكل ما بك من نِعم من حركة أو جارحة، حتى وإن سلبك بعضها فقد أبقى لك أعظمها، وهو الوجود في هذا الوجود، الذي هو - على قسوته - طريق الجنة والقرب من الله، فالأيام ميدان العمل،

والأوقات باب النفحات الإلهية، ولم يزل يُمهلك على معاصيك وهو القادر عليك، ويسوق لك طرق الهداية وهو الغني عنك، ويتودد إليك بقبول الدعاء تارة وبعطاياه أخرى، فلا ترى في الوجود مُحبًا لك إلا وتعلم أنه الذي سخّر قلبه لمحبتك، ولا هدية تُساق إليك إلا وتعلم أنه الذي أنهض الهمم لمعونتك، فلم تزل تشاهد الوجود كله منه وإليه وبه، فتكون معه مشاهدا لنعمته. فهذا أول العِلم الذي - بطول التأمل فيه - يورثك بدايات المحبة، فإن عاملته ودام أمرك على السداد، ربما فتح لك باب الوداد وسقاك من كأس المحبين.



خوف أم رجاء؟

نخاف عذابه أم نرجو رحمته؟

ربما كان الأولى أن نخافه، ألم يتوعّدنا على معصيته ويخوفنا عقوبته واستدراجه؟ أما رأيت القرآن وقد امتلأ بذكر أهل النار وصراخهم ووصف عذابهم؟ أما علِمتَ أنه لا يجب عليه شيء ولو شاء أن يُعذب الطائع لفعل؟ فهو الملك القاهر لكل شيء، لا يُسأل عمّا يفعل والخلق يُسألون.

أم يكون الأولى أن نتعلق برحمته؟ ألم يُكثِر من وصف الجنّة وما فيها من ملذات ترغيبا للنفس وتشويقا للإنسان؟ ألم يضع الألم في الدنيا لنطلب الخلاص منها وننتظر الجنة؟ ألم يقل لنا أن رحمته سبقت غضبه، وأنه ما يفعل بعذابنا إن شكرناه وآمنّا به؟ ألم يُمهلنا ويمدّ لنا في أعمارنا ولم يؤاخذنا بذنوبنا ووفقنا لطاعته وهدانا للإيمان به؟

أم لعلك تخشى العاقبة وتخاف الخاتمة؟

أم أنك لا تبالي - وقد تعلّقت بكرمه - وترجو أنه لا يُغيّر ما

بك من نعمة؟

هل تنظر لتقصيرك وذنوبك المتتابعة؟ أم تنظر لتوفيقه وهدايته لك إلى الطاعات المتتالية؟

ألا تذكر أنه المنتقم الجبّار القهّار العزيز شديد العقاب ذي الطول؟ أم تذكر أنه الرحيم الودود القريب المُجيب غافر الذنب وقابل التوب؟

هكذا يحارُ العاقل، فإنه إن طلب للخوف أسبابًا وجدها، وإن طلب للرجاء أبوابا اهتدى لها.

فكيف يكون حالنا وقد امتزج الرجاء بالخوف في القرآن، وتجلّى الله لنا بأسماء الجلال والهيبة، وتعرّف إلينا بأسماء الجمال والرحمة؟

الحق أن الخوف والرجاء لا يُطلبان لذاتهما، بل يُطلبان ليُنهضا القلب من غفلاته ويُحرِّكا البدن من سكونه.

والإيمان والمحبة إن امتلأ بهما أو بأحدهما القلب حرّكاه لمقصوده، وأنهضاه من طول رقوده. فإنْ ضعف وهجُهُما في

القلب، وانطفأت أنوارهما وهدأت حرارتهما، فلا بُدّ من باعث يحرك الساكن ويُنهض الكسول، وليس ذلك إلا الخوف أو الرجاء.

وليس خوفه عن وعيد تعلم أنه تخويف وحسب، بل عن إله يفعل ما يريد حقا.

وليس رجاؤه عن وعد تعلم أنه تشجيع وحسب، بل عن إله تعلم أنه يُعطي ما يشاء حقا.

فطوى عنك أقداره وأخفى عنك اختياره، وقصَرَ علمك على حاضرك وماضيك، ومنعك من التشوّف لما هو ملاقيك، فتكون في خوفك آمنا بالرجاء فيه، وفي أمنك خائفًا ليأسك مما أنت فيه!

فأنت فيك المعصية تمتزج بالطاعة، والشهوة بالتعفف، والخير بالشرّ، فما فيك من صفة إلا ويقابلها أخرى، وما فيك من حال إلا ويقابله نقيضه!

فإن دبّ إليك اليأس من طول معصيتك وغفلتك، نادتك أبواب الرحمة المُفتّحة: ﴿ قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوٓا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا

نَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الزمر: ٥٣] وإن طال اعتمادك على رحمته وتماديت في معصيته صاح بك نذير الغد المجهول: ﴿وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمۡ وَأَسۡلِمُواْ لَهُۥ مِن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَكُمُ ٱلۡعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ [الزمر: ٤٥].

فلم تزل تُعالج قلبك بحديث الخوف لتُنهضه من غفلته، أو بحديث الرجاء لتقطع عنه يأسه، فإن نهض إلى العمل والعبودية واستقام على الامتثال، فلا أبالي أخافَ أم رجا، بل لعله يزداد بالله شغلا حتى يحبه، وربما يزداد لله حُبا حتى يذوق حلاوة الإيمان، ومن ذاقها اشتاق لها، فكان في طلبها.

* * *

فوعده سبحانه بالجنّة والرحمة حق، ووعيده على المعاصي والكفران بالنار حق، وتنزيهنا لله عن أن يجب عليه شيء لا يعني أننا ننفي أنه فاعل ما وعد وأوعد، غاية ما في الأمر أننا نُنَزّهه عن أن يخضع لأحد أو يجب عليه شيءٌ لأحد، أما فضله ورحمته فما لهما من حدود، وأما سطوته وعقوبته فما لهما من قيود.

فكن معه على ما أراد، يضمن لك ما تريد، فسبحانه يفي

بالوعد وبالوعيد، وما ربك بظلّام للعبيد.

* * *

حسن الظنّ بالله

قال رسول الله ﷺ: «أنا عند ظن عبدي بي»(31).

فالمعاملة مع الله تعالى تبدأ من عندك، إن ظننته لن يرحمك ولن يغفر لك ولن يستجيب دعاءك، كنت جاحدًا لكرمه ولما وعد به من الفضل، فربما عاملك بما تعتقده، فتركك لظنونك الفاسدة، وطردك من رحمته.

وإن أقبلت عليه راجيًا طالبًا، آملًا في استجابة دعائك، وسائلًا رحمته، تتمنى أن يتوب عليك ويقبلك، وتُقبل عليه إقبال من رسخ يقينه فيه، واشتدّ رجاؤه فيه، فإنك ستجده قريبًا ودودًا مستجيبًا لك راحمًا إياك!

وتتمة الحديث تؤكد هذا، فقال ﷺ بعدها: «وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وإن ذكرني في ملإ ذكرته في ملإ خير منهم، وإن تقرب إليّ بشبر تقربت إليه ذراعا وإن تقرّب إلي ذراعًا تقربت إليه بَاعًا(32)، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة»، فهذا فتحٌ لباب الرجاء على مصراعيه، تتقرب إليه المسافة اليسيرة فتجد قبولًا منه

وتيسيرًا منه أضعاف ما سرت.

فكأن الله سبحانه يخبرك ألا تجعل اليأس يقودك، بل سر إليه سير الراجين المُقبلين.

ربما أزعجك ما مرّ بك من كلام على مطلق القدرة الإلهية وأنه يفعل ما يشاء، وربما شعرت ونحن نكلمك عن رحمته أن الأمر أشد مما كنت تأمل، وأن الوعود التي قطعها لك بعض الدعاة بالنجاة ليست نهائية كما كنت تظنّ!

ولكن ليس هذا بسببٍ لانقطاع الرجاء ولا للقعود عن العمل، بل هو تنبيه إلى أن العبودية مسئولية، وأن الجنة ليست منحة تأخذها وأنت مُتكئ مسترسل في شهواتك، وقد ذكرت في أول الكتاب أنك «ربما تشعر في منتصف هذا الكتاب أني أسلب روحك، وأزعجك عما اطمأننت إليه لسنوات كإجابات ظننتها نهائية عن الإله، ولكني في الحقيقة أسلبها منك لأعيدها إليك نضرة حقيقية، بدلًا من أن تكون وهمًا خادعًا، وليس مَن جَرَحَك ليُحييك، كمن أنامك ليُسهّيك».

فها قد كدنا نختم صفحاته، وقد كان الوهم السابق الذي حاولنا إزعاجك منه هو ظن المنزلة والاستحقاقات على الله،

أو ظنّ أن الوجود كله يدور حولك وأن الجنة تُنال بالأماني، فكان إزعاجنا لك لا لتيأس من رحمة الله وتقعد عن العمل، بل لتعمل وتنهض إليه وتسير إليه، وتتحقق بعبوديته وتذل بين يدي عزّته، فإن نهضتَ إليه وجدته مُقبلًا عليك، قابلًا لك، مُثيبًا على يسير عملك، ومُباركًا فيه.

فالرجاء يحسُن من العامل الكادح، فما لم يوقن بأن عمله غير ضائع، وأنه سائر إلى القبول، فترت عزيمته، وكلّت همته، وهذا باب الشيطان الأعظم في الصدّ عن سبيل الله، أعني اليأس.

فالعمل حياة، والسير إليه - سبحانه - نجاة، ورحمته واسعة، وستره سابغ، وكرمه عميم، وبابه قريب، وثوابه عظيم، وفضله ما له من حدود، فسر إليه تجد عجبًا، وعند الصبح، يحمدُ القومُ السُرى(33).

* * *

الدعاء

إذا أحوجك فقد أراد منك الافتقار، وإذا افتقرت إليه فقد شرع لك السؤال.

نعم أنت مفتقر إليه دوما، ولكن ورود الفاقات مُعرِّفات ومُذكِّرات، وتحريك القلب بالاحتياج، استنطاقٌ للقلب بالعبودية، فربما طال سكوت القلب عن النطق بعبوديته حتى نسيها، وربما غفل عن حقيقته حتى لم يقم بمقتضاها، فالاحتياج تجديد للحقائق وتذكير بالحال، والدعاء تعلّق بالواهب وطلب من الكريم.

نعم، جفّت الأقلام وطويت الصُحف، ما سيحدث مُقدر منذ الأزل، هذا أصل الإيمان بالقدر.

ولكن هل يمنع هذا من العمل؟ كلا، فالإنسان مأمور بالعمل وليس مأمورًا بالقَدَر، فالأقدار ليست في دائرة تكليفنا وإنما هي في دائرة اعتقادنا وإيماننا، ولهذا لما سُئل النبي ﷺ: ففيم العمل؟ بعد أن أخبر بأن الأقدار فُرِغ منها قال: «اعملوا فكلٌّ مُيَسّر لما خُلِق له»(34).

فانشغال الإنسان بما ليس له فيه يد وتركه لما هو مأمور به انحراف في العقل وخروج عن مقتضى العبودية.

ومثال هذا مثال عبد مملوك سمع سيده يقول لأصحابه: عبدي هذا مُطيع وحسَن الأخلاق، وقد نويت عتقه، وعلامة حُسن خلقه أني إن أمرته بشيء يمتثل له من فوره ولا يتردد، فإن أردتم أن أريكم هذا فعلتُ. فقال أصحابه: أرنا! فقال: سآمره الآن بأن يُحضر شيئا لا حاجة لي فيه، فتنظروا كيف يكون امتثاله وأدبه، لتعلموا أني ما عزمت على عتقه إلا عن حقّ.

فلمّا سمع العبدُ هذا الحديث اغتر بنفسه، فقال هذا السيد يأمرني بما لا حاجة له فيه، وقد عزم على أمر معين لن يغيره، فلا عليّ إن لم أجبه إن دعاني، ولا أمتثل لأمره إن أمرني.

فهذا أحمق، اغتر بما ليس له أن يغتر به، ونسي أن السيد قد يُنزل به صنوف العذاب قبل أن يعتقه، وأنّ عتقه كان موقوفا على سبب، وهو استمراره على الأدب، فتَرَك الأدب اتكالا على النتيجة، فربما حُرم العتق وسقطت مرتبته عند

سيده، وعاد مقصوده كربا عليه.

فإن قيل: ولكن علم الله لا يتغير!

قلنا: نعم ولكنه لم يبده لك وأخفاه عنك، وطلب منك العمل. أما ترى المبشرين بالجنة ما تركوا العمل اتكالًا على البُشرى؟ بل سيد الخلق ﷺ وهو الذي غُفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ما فتر عن العبادة، فالمؤمن يُدرك أنه خُلق للعبادة لا لمصادمة الإرادة!

فإذا كان القدَرُ لا يدخل في دائرة تكليفنا، فنحن مأمورون بالعمل، وفي العمل نحن مأمورون بالأخذ بالأسباب.

والأسباب منها شرعي ومنها عادي، فالعادي ما عرفنا سببيّته باطراد العادة وتكررها، كالحرارة لغليان الماء والدواء للعلاج.

أما الشرعي فهو الذي لم نعرف سببيته إلا من الشرع، كما جعل الصلاة والطاعات سببا لدخول الجنة.

ومن الأسباب الشرعية: الدعاء، فهو سبب لحصول

المقصود والمطلوب، تعبدنا الله به وفتح لنا به بابا من التعرف عليه، والتحقق بالفقر بين يديه، فجعل الأرزاق والأقدار مرهونة به، وإذا أراد أن يُظهر فضله على العبد ألهمه الدعاء، فجرى لسانه بما قُدّر له في الأزل، فكأن الخزائن فُتحت بدعائه وكأن الأرزاق سيقت بضراعته.

والدعاء سبب من جملة الأسباب التي وضعها الله في هذا الكون، ولا فاعل في النهاية سواه. وهي - أي الأسباب - متفاوتة بين الاطراد وعدمه في حصول نتائجها، فكما أن الطعام يُشبع عادة ولا يكاد يتخلّف عن نتيجته، والدواء في الأمراض المستعصية يندر حصول نتيجته، كذلك يتفاوت الدعاء اطرادا في نتيجته، فبعض الصالحين دعاؤهم لا يكاد يتخلّف حصولُ مقصوده، وغيرهم ربما طالت ضراعتهم وبحّت أصواتهم ولا إجابة لسؤالهم. والأغلب هو الوسط، فما أكثر الدعوات التي استُجيب لها ولو بعد حين، وما أكثر الكروب التي كُشفت ببركة دعاء السائلين.

والدعوات تتفاوت في حصول نتائجها بتفاوت الداعي وبتفاوت وقت الدعاء ومكانه وآدابه، فدعاء يوم عرفة أرجى من غيره من الأيام ودعاء جوف الليل أقرب للقبول من دعاء وسط النهار في غير أيام الفضل، ودعاء مكة والحرم أرجى

من دعاء سائر الأماكن.

هكذا تتفاوت الأسباب، وتشرُف باعتبار نسبتها وزمانها، والسعيد من أنجح اللهُ قصدَه، وجعل قدَرَه مرادَه، فاللهم ارزقنا السعادة في الدارين آمين.

فإن قيل: فهل يُغير الدعاءُ القَدَرَ؟

فالجواب: أما ما سبق في علم الله تعالى الأزلي فلا يتغير ولا يتبدل، أما ما يُكتب في الألواح وتنزل به الملائكة من المُقدّرات فيتبدل ويتغير، وقد يقترب العذاب من الإنسان حتى يكون فوق رأسه ثم يُرفع عنه ببركة دعوة أو استغفار.

فنحن نطلب ونخاف، والله هو المُقدّر، فمنّا الدعاء والرجاء، ومنه الجواب والعطاء.

والدعاء عبادة، يتحقق بها العبد بالافتقار إلى مولاه، وهو المقصود الأعظم من الدعاء، فمن علِم أن المُلكَ ملكه والفعل فعله، لم يتعلق قلبه إلا به، ولم ينقطع اللسان عن الطلب منه، أعطى أو منع، أجاب أو أخّر الجواب، فهو سميع الدعاء لا يخفى عليه حال.

فإن قيل: فما بال المضطرّ ينفطر قلبه في الدعاء ولا مجيب؟

قلنا: حاشا لله أن يردّ مفتقرًا إليه دعاه اضطرارا، ولكنّ الحكيم يُعطي من الأرزاق ويمنع بقدر حكمته، وقد يكون لإنسان حظ من الابتلاء لم يستوفه، فيكون توفيقه للدعاء لا لرفع البلاء، بل للتحقق بمقصود الابتلاء وهو الضراعة والافتقار، فرب عبادة لم تنفتح لك إلا بباب القهر والمنع، ورب معرفة بالله لم تحصل إلا في محراب الفقر والعجز.

فما أكثر المُستَنطقين بالدعاء، والجواب ليس المُراد بهم، بل الخروج عن حدّ الاستغناء والتحقق بحقيقة الافتقار، فلولا البلاء ما تحققوا بهذا، ولولا الحاجة لما نطقوا بهذا.

فالكريم يُعطي السائلين، ويُنطق الصامتين، ويُفقِر المستغنين المتوهمين، ليسير الجميع إليه عِبادا وعُبّادًا، متحققين بالحقائق ومتطهرين من زيف الأوهام. فالدعاء كله خير، وجواب السائلين بمرادهم بعض هذا الخير، فلا تقصر نظرك على مرادك، فإن الكريم لا تتجاوزه الآمال.

* * *

شتات القصد

العبودية توحيد للمالك، فلا سواه ينازعه فيك، ولا غيره تدين له.

والعبد الذي يعرف حقيقة نفسه ويخضع لربه لا يتشتت قصده ولا يتشعب همّه؛ فوجهته واحدة ومقصوده واحد لأن ربّه واحد.

ولكن هل ترانا وحّدناه حقًا أم تعلقت القلوب بما سواه؟ لا عن الشرك المُخرِج من الإسلام أتحدث، بل عن شرك يُناقض معنى الاستسلام أتكلم.

ألم تمتلئ القلوب بحُب الدنيا حتى صار مرادها وجهتنا، وصارت هي الآمر الناهي في حياتنا؟

والدنيا اسم لكل ما تنتهي ثمرته وغايته بموتك، أما ما يبقى لك بعد موتك فليس منها وإن كان فيها!

فأنت تصلي في الدنيا لتجد صلاتك في قبرك وعند وقوفك

بين يدي ربك.

أما طعامك وشرابك اللذان يجاوزان حدّ الحاجة، فتنتهي لذتهما في دنياك.

لا أتحدث عن ترك المباحات، بل غرضي أن تفهم ما معنى الدنيا التي امتلأت بها قلوبنا حتى صدتنا عن توجه القلب لله سبحانه.

فهذه الدنيا صارت المعبود الحق لدى المسلم، حتى ضيّع صلاته وبخِل بزكاته واستحلّ الربا ولم يُبال بطيب المطعم من خبثه، فاستولت على النفس وتحكّمت في الإرادة، فإن عارضها أمرٌ أو نهي، تكلف المُسلمُ الأعذار، أو صرح بأوجه الاستنكار، كأن الدين ما جاء إلا ليربت على كتفه قائلًا له: افعل ما شئت ولا عليك!

لقد خرج الإنسان من عبودية الله وامتثال أمره وتعظيم شعائره، إلى عبودية الدنيا والتكالب عليها، لا أقول عبودية مُخرِجة من الملة، ولكنها عبودية تستولي على القلب حتى توردہ المهالك، والله أعلم بعاقبة الأمور، فإن الإيمان يُسلب بطول الاستهانة.

وقد خاف علينا نبيُّنا ﷺ من هذا الحبِّ أكثر مما خاف علينا من الشرك بعد الإسلام فقال: «.. وَإِنِّي أُعْطِيتُ مَفَاتِيحَ خَزَائِنِ الأَرْضِ، وَإِنِّي وَاللهِ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ تُشْرِكُوا بَعْدِي، وَلَكِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنَافَسُوا فِيهَا»(35) فأشار ﷺ إلى ما سيقع لأمته من تبدل الحال بعد الفقر إلى الغنى، فجعل خوفه الأعظم من التنافس في الدنيا والتكالب عليها، فجعله دون خوفه من الشرك على أمته، فإن الأخير واضح البطلان بعد وضوح الإسلام، والأول خفي يدب إلى القلوب رويدًا رويدًا، لا من الحرام البيّن، بل من التتابع في طلب الحلال والشره فيه.

فإذا كان التوحيد هو جمع القلب على إله واحد إقرارا واعتقادا، فإن حبّ الدنيا تشتيت لهذا الجمع وتشتت لهذا القصد، ونسيان للرزّاق سبحانه وطلبٌ للأرزاق من غيره، وانظر إلى قوله ﷺ: «من كانت الدُّنيا همَّه، فرَّق اللهُ عليه أمرَه، وجعل فقرَه بين عينَيه، ولم يأتِه من الدُّنيا إلَّا ما كُتِب له، ومن كانت الآخرةُ نيَّتَه، جمع اللهُ له أمرَه، وجعل غناه في قلبِه، وأتته الدُّنيا وهي راغمةٌ»(36) فإنك تجده في غاية البيان فيما نحن بصدده.

فإن الدنيا لا تنتهي مطالبها، وما من أمر تطلبه منها إلا ويفتح لك عشرة أبواب من المطالب الأخرى، فما يزال العبد في طلب الدنيا حتى يتفرق همّه ويتشتت بالُه، فكيف يتوحد قلبه على ربه؟ وكيف يسير إليه وهو غافل عنه؟

وقد ابتُلينا في هذه الأيام بدعاة يرغبّون الناس في الدنيا ويحذّرونهم من التقلل منها كأن حال أمة المسلمين يتوقف عليهم، ونسى هؤلاء أو تناسوا أن الأفراد لا يخاطبون - من حيث هم أفراد - بالواجبات التي يُخاطب بها السلاطين والأمراء، بل كل إنسان مسئول عن علاقته بربه وعن قلبه بالأساس وعن فروض أعيانه، ولا يُسأل عن فروض الكفايات إلا بقدر أهليته لها وتعيّنها عليه. فأنا لا أُطالب بأن أكون أنجح مهندس أو طبيب إلا إن كنت في موقع يحتاجه المسلمون ويتوقف العمل فيه علي حقًا، كمن يعمل في أحد المؤسسات العسكرية أو الصناعية الحيوية، أما أنا كإنسان فرد فيمكنني أن أكتفي بوظيفة هندسية أو طبية بسيطة أتكسب منها بالحلال ولا تستغرق يومي وطاقتي، وأتفرغ أكثر لعبادة ربي أو لتربية أطفالي أو بعمل خيري أو غيرها من أبواب الخير، فالنجاح الدنيوي ليس مقصودا لذاته إلا بقدر ما يتوقف عليه من مهام ونتائج.

وهذه قضية تُخرجنا عن سياق الكلام ولكنّي رأيت ثمرتها المزعجة تنتشر ويُخدع بها الخلق، حتى توهموا أن التكالب على الدنيا والنجاح فيها مقصود لذاته ومطلوب شرعًا، فامتلأ القلب بحبها وضاعت الأوقات في تحصيلها والسعي لها، في حين أن معنى العبودية يجعل همّك الأكبر الانشغال بما هو مطلوب منك، مُحقق لك الإقبال على خالقك مراعيا أمره ونهيه ومراده، فلا تُقدِّم على ما قدّمَه شيئا، ولا تقترح على دينه ما ليس فيه.

فالتوحيد الحقيقي يُثمر قصدًا واحدًا، فيجمع القلب على خالقه ورازقه، فإن طلَبَ طلب منه، وإن سعى توكل عليه.

* * *

التوكل

لا يتم فهم التوكل إلا بفهم أمرين:

الأول: حقيقة التوحيد وأنه لا خالق لشيء في هذا الوجود ولا قادر على الحقيقة سوى الله تعالى.

والثاني: حقيقة الدنيا، ولِمَ تُراد؟

وقد وضحت فيما سبق بعض ما يتعلق بتوحيد الله تعالى وأنه خالق كل شيء والقادر على كل شيء، والكلام على الدنيا يُخرِج الكتاب عن مقصوده الذي وُضع له، وهو الكلام عن الإله. ولكن من باب الاختصار والإشارة نشير إلى مبادئ عامة في هذه القضية:

١.الدنيا هي كل ما تنتهي ثمرته وفائدته بموتك، فهي اسم للأيام التي قبل موتك بشرط ألا يكون فيها عمل يبقى لآخرتك، فإن كان فيها عمل يثبت ثوابه فليس من الدنيا.

وهي في الحقيقة غير مرادة لذاتها بل هي أداة لعِمارة

الآخرة، وقد وضع الشرع فيها نِسبًا محددة لكل شيء من حيث ثمرته الأخروية، فسمى بعضه واجبا وبعضه مباحًا وبعضه مُحرّمًا.

فلم يرض البشر إلا أن يجعلوا المُحرّم مُباحًا باختراع الحيل، فيسمونه بغير اسمه، أو يستبيحونه بأعذار مُختلقة كالضرورة - وهي عندهم التوسع في الدنيا لا خوف الهلاك - ونحوها.

ثم رأوا المباح لا يفي بشهواتهم فألبسوه لباس الواجب، فجعلوا المباح واجبا لعمارة الأرض ولقوة المسلمين ولنهضة الأمة... إلخ.

وهذا تخليط بين الفروض الكفائية والعينية - مما لا يتسع المقام للتفصيل فيها - وخلط بين ما يُطلب بالكلّ ويُطلب بالآحاد.

فكانت النتيجة أن أشرِبت القلوب حُبَ المُباح وطلبت التوسع فيه باسم الدين، والدين ما جاء إلا لتتقلل من الدنيا ولا تأخذ منها إلا بقدر ما تحتاجه في الآخرة قدر الإمكان، فتكون حينئذ تاركًا لها على الحقيقة، إذ كل ما يُراد للآخرة

ليس من الدنيا.

نعم، علِمَ الشرعُ من الإنسان ضعفه فلم يوسّع دائرة الحرام وجعلَ ميدان التنافس هو التقلل من المباح - لا لذاته - بل لمُزاحمة المطلوبات له.

٢. وضع اللهُ الدنيا على قانون الأسباب، فمن جاع طلب الطعام ليشبع، ومن كثُر عياله طلب العمل ليُنفق عليهم، ووضع الشرع حدًا من المُطالبات لا يسع الإنسان التفريط فيها، حتى أن من ضيعه يأثم، فمن امتنع عن الطعام والشراب حتى مات فهو آثم، أما من اكتفى بالخبز وترك اللحم ولم يضعف عن العبادات فليس بملوم.

فالشرع قيد يمنع من تطرف الإنسان جهة التقلل المُهلك أو الإسراف المُطغي، والدنيا أسبابها معروفة لكل عاقل.

٣. تقرر أن الفاعل حقيقة هو الله، وأنه لا حول ولا قوة إلا بالله، فلا قدرة على شيء إلا به ولا تحول عن شيء إلا به، فهو خالق الأثر عند المؤثر وخالق الشبع عند تناول الطعام، والأسباب لا تخلُق وتؤثر بذاتها بل هي اقترانات وعادات مطردة وسنن كونية ثابتة تدلنا على خلق الله للأثر عند

وجود السبب.

٤. تتفاوت نتائج الأسباب اطرادًا وعدما مع المسببات، فثمة أمور لا تكاد تتخلف عادة - كالشبع عند تناول الطعام - وهناك أمور قلّ أن تأتي بنتائجها، كالتداوي من بعض الأمراض المتأخرة المعجوز عن علاجها عادة.

فأوجب الشرع ما كان مقطوعا به إن كان مُحصّلًا لواجب، حتى يأثم من امتنع عن الطعام حتى مات جوعا، وأباح ترك المظنون وإن كان بتركه يفوت الواجب، فمن اختار ترك التداوي لتدهور حالته الصحية ووقع اليأس عادة من تعافيه وسعه أن يختار ترك التداوي وانتظار الأجل!

فإذا تقررت هذه المبادئ الأربعة، فإن التوكل هو سعيٌ في تحصيل الأسباب لطلب المُسببات، مع تمام الاعتقاد أن الخالق هو الله تعالى، وأننا إنما نطلب الأسباب لأنه أرشدنا أننا إذا أردنا تحصيل شيء أن نسلك هذا الطريق.

وقد ضربوا مثالًا يُقرّب الصورة، وهو أنك لو أردت من الوالدة أن تطبخ لك طعامًا معينًا، فأرسلتك للسوق لتُحضر لها ما يلزم الطعام، فأنت تعلم يقينا أن ذهابك إلى السوق لا

يصنع الطعام ولا يؤثر بشيء في حصول الطبخ، ولا يتوقف الطبخ عليه لزوما إذ قد تحضره والدتك بنفسها أو تأمر غيرك بشرائه، وإنما صانع الطعام حقيقة في النهاية هو الوالدة، ولكن لكمال ثقتك بها امتثلت لأمرها في السعي فيما ألزمتك به، فكانت النتيجة أنك وجدت مرادك في نهاية الأمر، وهو الطعام الذي ترغب فيه.

فكذلك السعي للأسباب، ترغب في شيء فتطلب أسبابه التي أرشدك إليها الشرعُ، ثم تكون النتائج منه سبحانه لا من الأسباب.

ولكن إلى أي حدّ نطلب الأسباب؟ هنا يأتي المبدأ الأول والثاني والرابع، فما دام المُسبب مطلوبًا شرعًا ونتيجته مقطوعٌ بها عادة، لا يسعك تركه - كطلب الطعام للبقاء حيا - فأنت مأمور باستمرار السعي ما قدرت، وإلا فهو من جملة المُباح إن كنت طالبا للمباح.

ثم يتفاوت طلبُ المباحات بقدر اطراد العادات، ويسع الإنسان الاستغناء عنها بالكلية؛ لأنها ليست بواجبة.

والمشكلة تأتي من ثلاثة أمور في المعتاد:

الأمر الأول: غلبة ملاحظة الأسباب حتى إن الإنسان ليقصر نظره على السبب النهائي، حتى يظن - بقلبه - أن مديره أو صاحب العمل هو الرازق، فيخافه أكثر مما يخاف الله، حتى لو منعه من صلاة لامتثل لأمره خوفا من قطع رزقه.

وقد كان النبي ﷺ يُعلّم أصحابَه تمام التوكل، وعدم الوقوف عند الأسباب، فكان إذا وزّع شيئا من المال قال: «إنَّما أنا قاسِمٌ ويُعْطِي اللهُ»(37)، إشارة إلى أن الرازق الحقيقي هو الله وإنما النبي ﷺ قاسمٌ له، كالأمين على الخِزانة، يُعطي منها والمُعطي هو مالكها.

وعَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ، قَالَ: صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةَ الصُّبْحِ بِالْحُدَيْبِيَةِ فِي إِثْرِ السَّمَاءِ كَانَتْ مِنَ اللَّيْلِ - أي آثار مطر - فَلَمَّا انْصَرَفَ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ فَقَالَ: هَلْ تَدْرُونَ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ؟ قَالُوا: اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: قَالَ: أَصْبَحَ مِنْ عِبَادِي مُؤْمِنٌ بِي وَكَافِرٌ، فَأَمَّا مَنْ قَالَ: مُطِرْنَا بِفَضْلِ اللهِ وَرَحْمَتِهِ فَذَلِكَ مُؤْمِنٌ بِي كَافِرٌ بِالْكَوْكَبِ، وَأَمَّا مَنْ قَالَ: مُطِرْنَا بِنَوْءِ كَذَا وَكَذَا فَذَلِكَ كَافِرٌ بِي مُؤْمِنٌ بِالْكَوْكَبِ»(38)، فالنوء هو العلامات التي يرتبط نزول المطر بها من حركات الأفلاك ومواقع النجوم، وقد كان

البعض يعتقد أنها المؤثرة في نزول المطر، فعلّم النبيُ ﷺ أصحابه ألا يقفوا عند ملاحظة الأسباب، بل ينسبوا التأثير إلى الله تعالى، وهذا ليس منه ﷺ بإنكار للعلامات التي يستدل بها الإنسان على المطر، بل تنبيه لتعليق القلب بالخالق الرازق سبحانه.

فمن طلب الأسباب مع كمال اليقين في الله أنه الفاعل حقيقة فهو متوكل.

الأمر الثاني: المبالغة في الطلب ولو من الأسباب الواهية، حتى تجد الإنسان يُنفق وقته وجهده في تحصيل أسباب موهومة لطلب العلاج أو الغِنى، وذلك لا يكون لا محالة إلا من شدة الحرص على الدنيا والتشبث بها، وكان الأولى به أن يصرف جهده ووقته في عمل ينفعه في آخرته.

الأمر الثالث: طلب الدنيا توسعا وخوفا، مع قلة اليقين في الله، حتى تجده يحسب حساب نفقة تعليم أحفاده وزواج أبنائه وهم بعد ما يزالون في طور الطفولة، فإن طالبته بالتقلل منها والتفرغ لأمر آخرته، خاطبك بذم التواكل ووجوب الأخذ بالأسباب، وقد نسيَ أن الآخرة أيضا لا بدّ لها من الأخذ بالأسباب، وأن مقاصد الدنيا ومخاوفها لا نهاية لها،

فكيف يجتمعان؟

فإن قيل: وهل تُنكر حال المتواكلين من المتسولين والبطّالين الذي يزعمون أنهم متوكلون؟

قلتُ: لا أنكر ذمهم وحالهم، ولكن الغالب أنّ هؤلاء لا يقرأون مثل هذا الكتاب، وإنما كلامي على أمثالنا ممن أحبوا الدنيا وأقبلوا عليها بالكلية، فإن طالبتهم بالتقلل منها: استحضروا ما قيل في ذم التواكل كأننا نطالبهم بترك الحياة والجلوس على عتبات مسجد السيدة زينب للتسول!

وحال هؤلاء كحال مريض بالسِّمنة المُفرطة نصحه طبيب بالتقلل من الطعام حتى لا يهلك، فقال له: أتريدني أن أموت جوعا من الهزال والنحافة؟!

فتأمل رحمك الله الفرق بين التوكل الذي أفهمه، من يقين في الله وأخذ بالأسباب على قدر الحاجة مع تمام الاعتقاد في أن الفاعل هو الله تعالى، وبين تكالب على الدنيا وتعلّق بها نسميه توكلا.

فالتوكل فرع من يقينك في الله وأنه ربّ هذا الكون، ومن

انتباهك لعبوديتك وأنك مأمور بالسير إليه.



عبدٌ ورب

هكذا تجلّت في حقائق هذا الكون حقيقة واحدة ثابتة: أن للكون رب أوجده ويملكه، وكل ما في هذا الكون عبيد له سبحانه وفي مُلكه وقبضته.

وهكذا تستقر الأوضاع على وفق الحقائق، فالرب ربٌّ، له التنزه المطلق عن كل احتياج ونقص، والعبد عبد، له الافتقار المُطلق والاحتياج الدائم لكل عطاء من الرب.

لا نكره نفسنا لأننا من صنعه، ولا نتيه بأنفسنا زهوًا لأننا عدمٌ من غيره!

أوجدنا وأبقانا، وساق لنا الأرزاق وأمرنا بالعبادة وأن نوحده بالألوهية.

شرع لنا من العبادات ما نتقرب به إليه وسدّ علينا التقرب إليه بما لم يأذن به. وتكرّم علينا فأنطق ألسنتنا بالدعاء وأرسل إلينا الأنبياء ليعلمونا معنى العبودية وآداب الطلب، ويبينوا لنا الخير الذي نجهله، ويحذروننا من الشر الذي نظنه

خيرا!

فالدعاء عبادة تُظهر فقرنا وتجعلنا نعترف بأنه وحده المتولي لجميع أمرنا.

ولا تحسبن أن العبادة مُنحصرة في ركعات أو زكوات، بل أنت في كل نَفَس متُعَبَّد بالتحقق بالعبودية، فلا تحرك اليد إلى حرام ولا توطن القلب على عناد واعتراض.

تتقلب بك الأقدار ليظهر معدنك، فالرضا لا يظهره إلا السلب، والشكر لا يُظهره إلا العطاء، والصدق لا يظهره إلا الخطأ والزلل، والتواضع لا يُظهره إلا التوفيق والسداد، والقناعة لا يُظهرها إلا تسهيل المنال، والجود لا يُظهره إلا تسليط المحتاجين والقاصدين.

فهكذا تتقلب بك الأقدار ليظهر معدنك، وتجلو - لك قبل غيرك - حقيقة نفسك، فتبادر لعلاج قصورها أو تدارك ما فاتها.

فما دمت في هذه الحياة تتنفس فأنت سائر إليه، وما دمت في هذه الحياة فأبوابه مُفتّحة لك، ودعوته مستمرة إليك.

نعم، نحار لأننا نطلب أشياء فلا نجدها، ونتألم من أشياء لا نريدها، ونفرُّ من أشياء تطلبنا، ونطلب ما يفرّ منا.

ربما صبَّرتَ نفسك بأنك لا تدري أين الخير، ولعل ما طواه عنك خير، ولعله كذلك بالفعل، ولكن الأكمل أن تصبّر نفسك بحقيقة أن الوجود ليس أنت وأنه لا يُدار حولك، فأنت في ملكه لأمره، يدبر لك وبك، ويحفظك ويحفظ بك، ويرزقك ويرزق بك.

فإن قصرت نظرك على مرادك حكّمتَ نفسك على الوجود، وضاقت بك مطالبك، وإن سلّمت له النفس اتسعت الرؤية وانشرح القلب وأسلمت النفس.

نعم، تعترينا الشكوك والوسواس، وتضيق صدورنا بالعجز، وتحار عقولنا في الفهم، وتكثر مطالبنا، وتشتدّ مخاوفنا، ولكن لا سبيل أمامنا إلا أن نفرّ إليه، فمنه الوجود وإليه يعود.

قد تبدو لك العبودية - وقد أظهرت لك أوصاف الافتقار والعجز - كصفة مذمومة، ولكنها ليست كذلك، إن الإنسان يستمد كرامته من تكريم الله عزّ وجلّ له، فالحقيقة المطلقة أن الإنسان هو كمثله من سائر المخلوقات لا يملك لنفسه نفعًا

ولا ضرًّا، ولكنّ الله تعالى أكرمه بالعقل وبالروح، فميّزه عن سائر الكائنات، وأعلى مكانته على سائر المخلوقات ما دام له عبدا، فإن خرج الإنسان عن عبودية ربه الاختيارية ونازعه في المُلك، عاد إلى حقيقة أمره، بشر من طين ولد ضعيفا ويموت وحيدا إلى التراب والدود، وبينهما لا يقدر على دفع مرض أو منع ضرر عن نفسه، فكرامة الإنسان من عبوديته، وعزّته في انتسابه إلى خالقه، فإن أراد العزّة من نفسه فقدها، وإن أراد الكمال من نفسه فلن يناله.

فالإنسان مُعظّم بتعظيم الله له وتكريمه له، وبرحمته به وإن طال شروده، فلا نحتقر ما عظمه الله، ولا نؤلهه حتى نجعله يظن الاستغناء عن الله، فشتان بين تفضُّل عليك مع تمام الافتقار منك، وبين من لا يحتاج إليك وهو مستغن عن سائر الخلق.

بل نقول أنه ما سخّر له الكون إلا لكي يمتثل أمره، فإن أخذ من ملك الله ولم يعبده، كان ضامًّا إلى جحوده تعدّيه، وكان مستخدما لملك سيده في معاداته.

ألا ترى الذبائح حرّم الشرع أكلها إن ذُبحت لغير الله، وكأن الشرع لم يُسلطك على أرواح الحيوانات إلا بعد إقرارك له

بالألوهية، واستئذانك منه في تناول ملكه.

﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾[الملك: ١٥].

وما دام العبد مُقرًّا بعبوديته فهو كريم، فإن جحدها فهو لئيم ثم لم يخرج بجحوده عن حقيقته، فالعبد عبد والرب رب.

* * *

الخاتمة

هاهي الرحلة قد انقضت، وما أوفينا الكلام حقه!

ربما يكون الكتاب أثار أسئلة وأجاب أخرى، ربما يكون بدد حيرة وأوجد أخرى!

ربما تكون قبلت بعض ما جاء فيه ورفضت بعضه، وربما نكون التقنيا في كله أو افترقنا عنه كله، لا بأس بهذا كله.

هكذا رحلة المعرفة، وهكذا معرفة الإله، تقترب لتبتعد، وتفهم لتعلم أنك لم تفهم أو لا تعلم.

فيما مضى من صفحات سرنا بعقولنا التي وهبها الله لنا أولا، ثم حاولنا الاستضاءة في سيرنا هذا بنور الوحي الذي آمنّا به ثانيا، فكنّا ننتقل من سير عقلي وتسلسل منطقي، إلى حديث قلبي من وحي سماوي. نمزج حديث العقل بالقلب لعل العقل يهدأ والقلب يتعقل.

فإن كتب الله لهذه الكلمات القبول، وأنار بها القلوب وأقنع

بها العقول، فتلك الغاية وما بعدها غاية إلّا أن نلقاه سبحانه، وليس بعد اللقاء من حديث عنه، بل حديث إليه، وأين الواصلون إليه من السائرين إليه، وأين هؤلاء من الباحثين عنه، وأين الباحثون من الشاردين الغافلين.

فالناس درجات، والطرق رحلات، والحياة مُلهيات، وأنوار الله تملأ الأكوان، والعيون ما بين مُبصرة ومغمضة، فرجائي ألا ينقطع بحثك، وألا تيأس من نفسك، وأن تسير إلى الله به.

إن آلمك في الطريق خيانة دليل، أو تعثر مسير، فلا تجزع ولا تغضب، وانهض وواصل السير، واجعل مطيتك الصدق وزادك الصبر.

سر إليه على مهل، وسواء كان هذا الكتاب دليلك أو استرشدت بغيره، وسواء كان هذا الطريق طريقك أم سلكت سواه، لا أبالي إلا أن تصل إليه وأصل إليه، فإن التقينا في الطريق فهي الصحبة، وإن افترقت بنا السُبل، جمعتنا الغاية.

فاللهم جامع الناس ليوم لا ريب فيه، أنر قلوبنا حتى تؤمن بك، وسر بنا إليك، ودلنا عليك

آمين

والحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على سيد المرسلين

سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

1) بعيدًا عن نقاش: هل هناك فراغ أصلا أم لا؟ فيكفينا في تعريف الجسم أنه الذي يشغل حيّزا من الفراغ الموهوم، أي المُقدّر، الذي لو تخيلنا اختفاء الجسم الموجود - كالكتاب الذي في يدك مثلا - بدون أن يحل محله أي شيء، أي شيء مطلقا، سواء هواء أو غيره، فإن هذا الفراغ الموهوم هو ما نقصده في تعريف الجسم.

2) تهافت الفلاسفة ص ٩ - ١٠ بتصرف يسير

3) راجع تعريف الجسم في قسم «أصول التفكير».

4) راجع مقال «الحقيقة والمفهوم» في قسم أصول التفكير.

5) سيأتي مزيد تفصيل لمعنى الدعاء في قسم «عبد ورب».

6) راجع أيضا ما ذكرناه في فصل القدرة من استحالة التخصيص في القديم.

7) قد تلحظ أن استدلال صفة القدرة هو هو استدلال وجود قديم، وهذا صحيح ولكن ثمة حيثية مختلفة، ففي «وجود قديم» اكتفينا بالقول أن هذا العالم لا بدّ له من مُوجِد، أما هنا فلاحظنا اتصاف هذا المُوجد بالقدرة، فالقدرة هي التي تدلنا على وجود الذات من خلال المقدور، أي أننا لاحظنا وجود العالم فدلّنا على وجود قُدرة أوجدته، والقدرة دلتنا على وجود قدير.

8) لاحظ أننا نتكلم على ترجيح جهة الوجود في الممكن لا إيجادها بالفعل، فكلامنا في القدرة كان بالنظر إلى من الذي أوجد بالفعل، وكلامنا هنا من الذي رجّح/ اختار الوجود؟ فالفرق بين ترجيح الوجود والإيجاد، هو كالفرق بين اختيارك لشيء معين (كطعام معين) وبين فعلك له (كتناولك لهذا الطعام المُعيّن).

9) راجع مقال «الخير المُطلق» في قسم أفعال الإله الآتي.

10) رواه مسلم.

11) رواه مسلم.

(12 رواه البخاري، ومعنى سددوا وقاربوا..إلخ: أي اطلبوا العمل السديد واجتهدوا فيه على قدر الوسع بلا تكلف مشقة وسيروا إلى الله كما يسير المسافر في أوقات النشاط وظلمة الليل مع اعتدال السير بلا إسراع ولا تأخر، فيعقب هذا الوصول.

(13 متفق عليه.

(14 رواه مسلم.

(15 رواه ابن حبّان في صحيحه.

(16 سُخريا: أي يكونوا في خدمة بعض فيحتاج هذا لذاك، ولو كان الناس كلهم متساويين لما احتاج الناس لبعضهم البعض.

(17 رواه مسلم في صحيحه.

(18 متفق عليه.

(19 متفق عليه.

(20 رواه مسلم في صحيحه.

(21 رواه ابن حبان في صحيحه.

(22 رواه أبو داود.

(23 رواه مسلم.

(24 للمزيد يُراجع كتاب إلجام العوام عن علم الكلام للإمام الغزالي رحمه الله.

(25 رواه مسلم.

(26 رواه الإمام مالك في الموطأ كتاب العتق بعد ذكر الرواية المشهورة.

(27 قدر من الأجرة.

(28 رواه البخاري في صحيحه.

(29 متفق عليه.

(30) رواه الترمذي وقال: حديث حسن.

(31) متفق عليه.

(32) الباع هو المسافة بين طرفي أصابع يدك اليسرى ويدك اليمنى عندما تفتح ذراعيك.

(33) هو السير ليلا.

(34) متفق عليه.

(35) رواه البخاري

(36) رواه الترمذي وابن ماجه واللفظ له وابن حبّان في صحيحه.

(37) متفق عليه.

(38) متفق عليه.